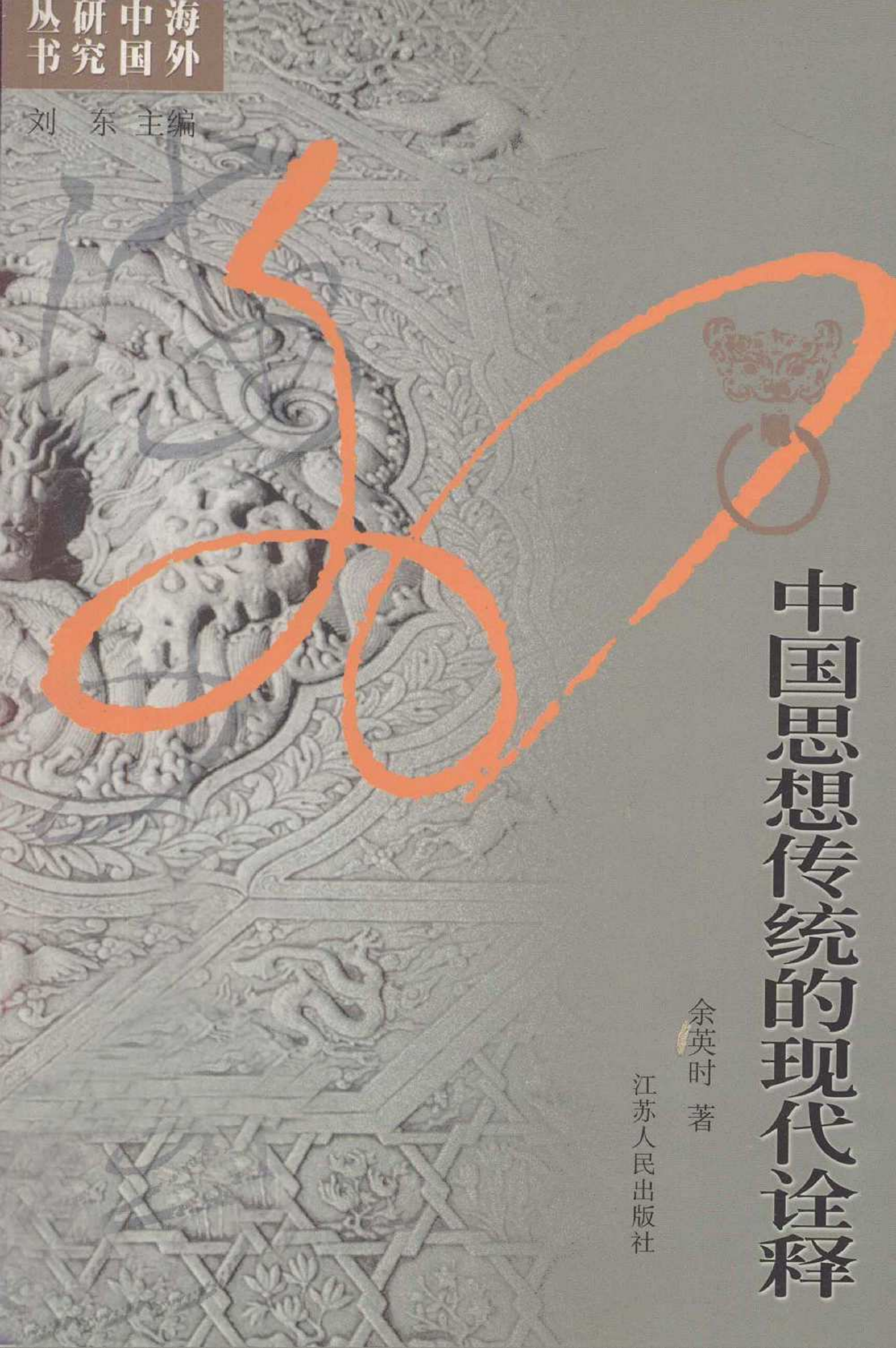
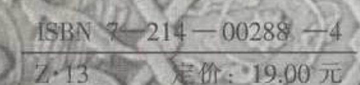
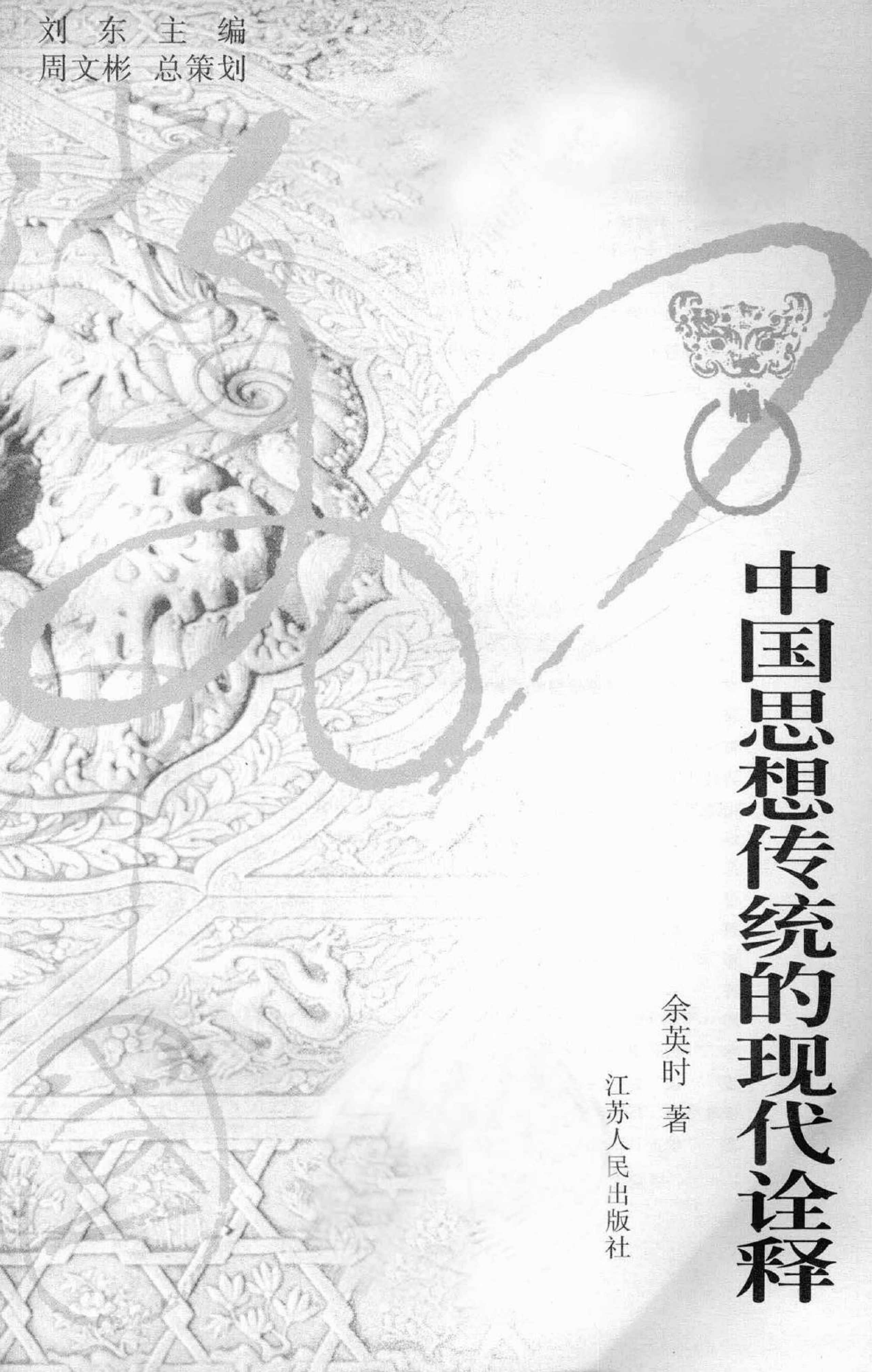

海外中国研究丛书
刘东主编
中国思想传统的现代诠释
余英时 著
江苏人民出版社

本书是继《士与中国文化》之后，经著名华裔学者余英时教授同意，编选而成的他的又一部学术论文集。这些论文，不仅反映出著者作为一位对中西方文化都有广泛深入了解研究的深刻的社会思想史专家，力图通过对若干具有普遍性和客观性的问题的分析，来把握中国文化的价值系统，从而达到对于中国文化性质的一种整体了解的学术风格，而且也反映出著者对于中国社会现代化问题的深层关注和严肃冷静的思考。




ISBN 7-214-00288-4
Z·13　定价：19.00 元



刘东主编
周文彬 总策划

中国思想传统的现代诠释

余英时 著

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国思想传统的现代诠释/余英时著. —1版. —南京:江苏人民出版社,2003

(海外中国研究丛书/刘东主编)

ISBN 7—214—00288—4

Ⅰ. 中... Ⅱ. 余... Ⅲ. ①传统文化—研究—中国—文集 ②哲学史—研究—中国—古代—文集 Ⅳ. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 031119 号

书　　名　中国思想传统的现代诠释
著　　者　余英时
责任编辑　周文彬　左　衡
责任监制　蒋子平
出版发行　江苏人民出版社
地　　址　南京中央路 165 号(邮政编码:210009)
网　　址　http://www.book—wind.com
经　　销　江苏省新华书店
照　　排　江苏苏中印刷厂
印 刷 者　常熟兴达印刷有限公司
开　　本　960×1304 毫米　1/32
印　　张　9.125
字　　数　280 千字
版　　次　2003 年 8 月第 1 版第 2 次印刷
标准书号　ISBN　7—214—00288—4/Z·13
定　　价　19.00 元

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟讶的是，60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者移译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘　东

1988年秋于北京西八间房

目录

从价值系统看中国文化的现代意义 / 1

试论中国文化的重建问题 / 35

反智论与中国政治传统
——论儒、道、法三家政治思想的分野与汇流 / 45

“君尊臣卑”下的君权与相权
——“反智论与中国政治传统”余论 / 78

从中国传统看学术自由的问题
——香港《明报》月刊百期纪念答记者问 / 97

儒家“君子”的理想 / 118

从宋明儒学的发展论清代思想史
——宋明儒学中智识主义的传统 / 134

清代思想史的一个新解释 / 157

清代学术思想史重要观念通释 / 179

近代红学的发展与红学革命
——一个学术史的分析 / 238

《红楼梦》的两个世界
——香港中文大学十周年校庆讲座 / 261

五四运动与中国传统 / 279

编后记 / 287

从价值系统看中国文化的现代意义

中国文化与现代生活之间究竟有着什么样的关系？这是一个包罗万象的大问题。对于这样的大问题，论者自不免有见仁见智之异。

在一般人的观念中，中国文化和现代生活似乎是两个截然不同而且互相对立的实体。前者是中国几千年积累下来的旧文化传统；后者则是最近百余年才出现的一套新的生活方式，而且源出于西方。所以这两者的冲突实质上便被理解为西方现代文化对中国传统文化的冲击与挑战。自 1919 年“五四运动”以来，所有关于文化问题的争论都是环绕着这一主题而进行的。

在这个一般的理解之下产生了种种不同的观点与态度，但大体上可以分为两个相反的倾向：一方面是主张全面拥抱西方文化，认定中国传统文化是现代生活的阻碍，必须首先加以清除；另一方面则是极力维护传统文化，视来自西方的现代生活为中国的祸乱之源，破坏了传统的道德秩序和社会安定。在这两种极端态度之间当然还存在着许多程度不同的西化论与本位论，以及模式各异的调和论。这些议论，大家都早已耳熟能详，毋须再说。

站在历史研究的立场上，我对于这一广泛而复杂的文化问题既无意作左右袒，也不想另外提出任何新的折衷调和之说。我首先想对“中国文化”与“现代生活”两个概念进行一种客观的历史分析。在分析的过程中，我自然不能不根据某种概念性的假设，但是这种假设并非我个人主观愿望的投射，而是在学术研究上具有一定的客观性和普遍性的。在综合判断方面，我当然也不能完全避免个人的主观，不过这种判断仍然是尽量建立在客观事实的基础之上。

必须说明，文化观察可以从各种不同的角度出发，我所采取的自然不是惟一的角度，我所提出的看法更不足以称为最后定论。我只能说这些看法是我个人经过郑重考虑而得到的，也许可以提供给对这个问题有兴趣的人参考。

文化一词有广义和狭义的种种用法。以本文而言，则所谓中国文化是取其最广泛的含义，所以政治、社会、经济、艺术、民俗等各方面无不涉及。以近代学者关于“文化”的讨论来说，头绪尤其纷繁。30年前克罗伯（A. L. Kroeber）和克拉孔（Clyde Kluckhohn）两位人类学家便检讨了160多个关于“文化”的界说。他们最后的结论是把文化看做成套的行为系统，而文化的核心则由一套传统观念，尤其是价值系统所构成。这个看法同时注意到文化的整体性和历史性，因此曾在社会科学家之间获得广泛的流行。近几十年来人类学家对文化的认识虽日益深入，但是关于文化的整体性和历史性两点却依然是多数人所肯定的。

另一方面，近一二十年来，由于维柯（Giovanni Battista Vico，1668—1744）与赫尔德（Johann Gottfried von Herder，1744—1803）的历史哲学逐渐受到了西方思想界的重视，不但文化是一整体的观念得到了加强，而且多元文化观也开始流行了。所谓多元文化观即认为每一民族都有它自己的独特文化；各民族的文化并非出于一源，尤不能以欧洲文化为衡量其他文化的普遍准则。赫尔德并且强调中国文化的形成与中国人的民族性有关，其他民族如果处于中国古代的地理和气候的环境中则不一定会创造出中国文化。这种文化多元论有助于打破近代西方人的文化偏见。（但是必须指出，赫尔德本人并未能完全免于此一偏见，他仍坚持欧洲文化高于印度文化与中国文化。）

从维柯与赫尔德一系的文化观念出发，我们可以说，只有个别的具体的文化，而无普遍的、抽象的文化。古典人类学所寻求的是一般性的典型文化，这样的文化只是从许多个别的真实文化中抽离其共相而得来的观念，因此仅在理论上存在。但是最近的人类学家也开始改变态度了。例如吉尔兹（Clifford Geertz）便曾批评这种寻求文化典型的研究方法。他认为研究文化尤应把握每一文化系统的独特之处。所以在这个方面史学观点和人类学观点的合流目前已见端倪；我们的注意力应该从一般文化的通性转向每一具体文化的个性。以下讨论中国文化大致便是从这一立场出发的。

如果我们基本上接受这一看法，那么所谓“中国文化”便不可能是和“现代生活”截然分为两极的。普遍性的“现代生活”和普遍性的“文化”一样，也是一个抽象的观念，在现实世界中是找不到的。现实世界中只有一个个具体的现代生活，如中国的、美国的、苏俄的或日本的；而这些具体的现代生活都是具体的文化在现代的发展和表现。这当然不是否认现代生活可以归纳成某些共同的特征。事实上，社会科学家关于“现代化”的无数讨论主要都是在寻求共同的特征，也就是理想的典型。但是典型如果要适用于一切具体的、个别的现代社会，势必不能不通过最高度的概括。其结果则是流为一些空洞

的形式，而失去了经验的内容。举例言之，我们大概都承认民主是现代政治生活的主要方式。可是我们只要把西欧、英、美的民主政治与现代极权体制加以对照，严重的问题马上便发生了。无论我们怎样鄙弃极权体制，我们似乎都不好否认现代实行这一体制的某些国家已进入了现代化的阶段。所以不少社会学家只好用“大众社会”(mass society)或“人民社会”(populistic societies)之类的概念来概括现代的政治生活。这种宽泛的概念虽能勉强把“民主”与“极权”两种截然对立的政治方式统一起来，但毕竟只剩下一点形式的意义了。民主制度下的“大众”或“人民”是能积极“参预”(participation)政治生活的，而极权体制下的“大众”或“人民”却连“代表性”(representation)也谈不到，他们不过是受统治集团操纵的政治工具而已。利用最新的大众传播技术来提高人民的政治警觉和社会意识，这是现代民主生活的特征；而利用同样的技术来控制和操纵人民则是现代极权政治的主要内涵。这两者之间是无法划等号的；其背后确实有价值系统的根本不同。

我们通常所谓“现代化”或“现代生活”是含有颂扬和向往的意义的。以政治的现代化而言，我们的理想当然是建立民主制度，而不是极权体制。这就涉及了现代生活的实际内容和价值取向，不能脱离具体的文化传统来讨论了。

不但如此，讨论现代化或现代生活还不可避免地要碰到另一更严重的困难，即现代化与西化之间的混淆。西方学者所说的现代化实际上是以 17 世纪以来西欧与北美的社会为标准的。所以现代化便是接受西方的基本价值。这个看法有是有非，未易一言以断。以“五四”以来所提倡的“民主”与“科学”而言，西方的成就确实领先不止一步，应该成为其他各国的学习范例。但是现代西方的基本文化内涵并不限于这两项，其中如过度发展的个人主义、漫无限止的利得精神(acquisitive spirit)、日益繁复的诉讼制度、轻老溺幼的社会风气、紧张冲突的心理状态之类，则不但未能一一适合于其他非西方的社会，而且已引起西方人自己的深切反省。在现实世界中我们实在找不到任何一个具体的西方现代生活是十全十美、足供借镜的。英、美、德、法各国尽管同属西方文化一系，其间仍多差异，各具独特的历史传统。现代化之不能等同于西化是非常明显的事实。

以上的讨论并不是否认“文化”与“现代化”具有超越地域的通性。通性不但可以从经验事实上归纳得出来，而且在理论上更是必要的，否则社会科学便不能成立了。我的根本意思是说，在检讨某一具体的文化传统(如中国文化)及其在现代的处境时，我们更应该注意它的个性。这种个性是有生命的东西，表现在该文化涵育下的绝大多数个人的思想行为之中，也表现在他

们的集体生活之中。所谓个性是就某一具体文化与世界其他个别文化相对照而言的,若就该文化本身来说,则个性反而变成通性了。

以下我要专谈中国文化的问题。但是在我的理解中,中国文化与现代生活并不是两个原不相干的实体,尤其不是互相排斥对立的。"现代生活"即是中国文化在现阶段的具体转变。中国文化的现代转变自然已离开了旧有的轨辙,并且不可否认地受到了西方文化的重大影响。西方是这一转变中的一个重要环节,这是毋须讳言的。但是现代化决不等于西化,而西化又有各种不同的层次。科技甚至制度层面的西化并不必然会触及一个文化的价值系统的核心部分。现在一般深受西方论著影响的知识分子往往接受西方人的偏见,即以西方现代的价值是普遍性的(universalistic),中国传统的价值是特殊性的(particularistic)。这是一个根本站不住的观点。其实,每一个文化系统中的价值都可以分为普遍与特殊两类。把西化与现代化视为异名同实便正是这一偏见的产物。

什么是中国文化?我们怎样才能讨论中国文化这样一个广大的题目?不用说,我们势非采取一种整体的观点不可。如果采取分析的途径,从政治、经济、宗教、艺术、文学、民俗各方面去探索以期获得一个大家都能接受的确定结论,那将是一个永远无法实现的梦想,因为这是一个没有止境的分析过程。但是另一方面,整体的观点则难免有流于独断的危险,思想训练不够严格的人尤其喜欢用"一言以蔽之"的方式武断地为中国文化定性。

我个人由于出身史学,一向不敢对中国文化的性格轻下论断,虽则我自己也一直在寻求一种整体的了解。几经考虑之后,我最近企图通过一组具有普遍性、客观性的问题来掌握中国文化的价值系统。这种处理的方式也许比较符合前面所提到的人类学家和历史哲学家的最近构想。这一组问题一方面是成套的,但另一方面也分别地涉及中国文化的主要层面。在分别讨论每一个层面时,我将同时点出中、西的异同。我希望从这一角度来说明中国文化与现代生活的内在关系。中国文化的现代化何以不可能完全等于西化也许可以从这种对照中凸显出来。

一谈到价值系统,凡是受过现代社会科学训练的人往往会追问:所谓文化价值究竟是指少数圣贤的经典中所记载的理想呢,还是指一般人日常生活中所表现的实际倾向?这一问题的提法本身便显示了西方文化的背景。西方的理论与实践(约相当于中国所谓"知"与"行")或理想与现实之间往往距离较大,其紧张的情况也较为强烈,这也许和西方二分式的思维传统有关,此处无法作深度的讨论。无论如何,乌托邦式的理想在西方的经典中远较中国为发达。(《礼运》大同的理想到近代才受西方影响而流行起来。)中国思想有

非常浓厚的重实际的倾向，而不取形式化、系统化的途径。以儒家经典而言，《论语》便是一部十分平实的书，孔子所言的大抵都是可行的，而且是从一般行为中总结出来的。“古者言之不出耻躬之不逮”、“君子欲讷于言而敏于行”、“听其言而观其行”、“其言之不怍，则为之也难”……这一类的话在《论语》中俯拾即是。《春秋》据说是孔子讲“微言大义”的著作，但后人推尊它仍说它“上明三王之道，下辨人事之纪”，或“上本天道，中用王法，而下理人情”。总之，现代西方人所注重的上层文化与下层文化或大传统与小传统之间的差异在中国虽然不是完全不存在，但显然没有西方那么严重。（这一点我已在《史学与传统》的序言中有所讨论。）我特别提及这一层，意在说明下面检讨中国文化的基本价值，我将尽量照顾到理想与实际的不同层面。

我们首先要提出的是价值的来源问题，以及价值世界和实际世界之间的关系问题。这两个问题是一事的两面，但后一问题更为吃紧。这是讨论中、西文化异同所必须涉及的总关键，只有先打开这一关键，我们才能更进一步去解说由此而衍生的、但涉及中国价值系统各方面的具体问题。

人间的秩序和道德价值从何而来？这是每一个文化都要碰到的问题。对于这个问题，中西的解答同中有异，但其相异的地方则特别值得注意。

中国最早的想法是把人间秩序和道德价值归源于“帝”或“天”，所谓“不知不识，顺帝之则”、“天生烝民，有物有则”，都是这种观念的表现。但是子产、孔子以后，“人”的分量重了，“天”的分量则相对的减轻了。即所谓“天道远，人道迩”。但是孔子以下的思想家并没有切断人间价值的超越性的源头——天。孔子以“仁”为最高的道德意识，这个意识内在于人性，其源头仍在于天，不过这个超越性的源头不是一般语言能讲得明白的，只有待每个人自己去体验。“夫子之言性与天道不可得而闻”，是说孔子不正面去发挥这一方面的思想，并不是他不相信或否认“性与天道”的真实性。近代学人往往把孔子的立场划入“不可知论”的范围，恐怕还有斟酌的余地。“天生德于予”、“知我者其天乎”之类的语句对孔子本人而言是不可能没有真实意义的。孟子的性善论以仁、义、礼、智四大善端都内在于人性，而此性则是“天所以与我者”。所以他才说“知其性者则知天。”后来《中庸》说得更明白：“天命之谓性，率性之谓道。”

道家也肯定人间秩序与一切价值有一超越的源头，那便是先天地而生的形而上道体。“道”不但是价值之源，而且也是万有之源。但是在中国人一般的观念中，这个超越的源头仍然笼统地称之为“天”；旧时几乎家家悬挂“天地君亲师”的字条便是明证。我们在此毋须详细分析“天”到底有多少不同的含义。我们所强调的一点只是中国传统文化并不以为人间的秩序和价值起于

人间，它们仍有超人间的来源。近来大家都肯定中国文化特点是“人文精神”。这一肯定是大致不错的。不过我们不能误认中国的人文精神仅是一种一切始于人、终于人的世俗精神而已。

仅从价值具有超越的源头一点而言，中、西文化在开始时似乎并无基本不同。但是若从超越源头和人间世界之间的关系着眼，则中西文化的差异极有可以注意者在。中国人对于此超越源头只作肯定而不去穷究到底。这便是庄子所谓“六合之外，圣人存而不论”的态度。西方人的态度却迥然两样，他们自始便要在这一方面“打破砂锅问到底”。柏拉图的“理型说”便是要展示这个价值之源的超越世界。这是永恒不变、完美无缺的真实(或本体)世界。而我们感官所能触及的则是具有种种缺陷的现象世界。尽管柏拉图也承认这个真实世界是不可言诠的，但是他毕竟还要从四面八方来描写它。亚里士多德的“最后之因”或“最先的动因”(first unmoved mover)也是沿柏拉图的途径所做的探索。所以柏、亚两师徒的努力最后非逼出一个至善的“上帝”的观念不止。这是一切价值的共同来源。

但是希腊人是靠“理性”来追溯价值之源的，而人的理性并不能充分地完成这个任务。希伯来的宗教信仰恰好填补了此一空缺。西方文化之接受基督教，决不全出于历史的偶然。无所不知、无所不在的上帝正为西方人提供了他们所需要的存有的根据。宇宙万物是怎样出现的？存有是什么？一切人间的价值是从何而来的？这些问题至此都获得了解答。不过这种解答不来自人的有限的理性，而来自神示的理性(revealed reason)而已。神示和理性之间当然有矛盾，但是这个矛盾在近代科学未兴起之前是可以调和的，至少是可以暂时相安的。中古圣托马斯(St. Thomas)集神学的大成，其中心意义即在于此。西方的超越世界至此便充分地具体化了，人格化的上帝则集中了这个世界的一切力量。上帝是万有的创造者，也是所有价值的源头。西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷与罪恶，另一方面又用它来鞭策人向上努力。因此这个超越世界和超越性的上帝表现出无限的威力，但是对一切个人而言，这个力量则总像是从外面来的，个人实践社会价值或道德价值也是听上帝的召唤。如果换一个角度，我们也可以说，人必须遵行上帝所规定的法则，因为上帝是宇宙一切基本法则的惟一创立者。西方所谓“自然法”(Natural Law)的传统即由此而衍生。西方的“自然法”，广义地说，包括人世间的社会、道德法则(相当于中国的“天理”或“道理”)和自然界的规律(相当于中国的“物理”)。西方超越世界外在于人，我们可以通过“自然法”的观点看得很清楚。

在西方的对照之下，中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明

的。一般而言，中国人似乎自始便知道人的智力无法真正把价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来。（这也许部分地与中国人缺乏知识论的兴趣有关。）但是更重要地则是中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。西方哲学上本体界与现象界之分，宗教上天国与人间之分，社会思想上乌托邦与现实之分，在中国传统中虽然也可以找得到踪迹，但毕竟不占主导的地位。中国的两个世界则是互相交涉，离中有合、合中有离的。而离或合的程度则又视个人而异。我们如果用“道”来代表理想的超越世界，用人伦日用来代表现实的人间世界，那么“道”即在“人伦日用”之中，人伦日用也不能须臾离“道”的。但是人伦日用只是“事实”，“道”则是“价值”。事实和价值是合是离？又合到什么程度？或离到什么程度？这就完全要看每一个人的理解和实践了。所以《中庸》说：“君子之道费而隐，夫妇之愚可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖可以能行焉。及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”在中国思想的主流中，这两个世界一直都处在这种“不即不离”的状态之下。佛教的“真谛”与“俗谛”截然两分，最后还是为中国的禅宗思想取代了。

禅宗普愿和尚说“平常心是道”，这便回到了中国的传统。“担水砍柴无非妙道”，真谛、俗谛的间隔终于打通了，圣与凡之间也没有绝对的界限。宋明理学中有理世界与气世界之别，但理、气仍是不即不离的，有气便有理，而理无气也无挂搭处。

中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径，因此中国没有“上帝之城”（City of God），也没有普遍性的教会（universal church）。六朝隋唐时代佛道两教的寺庙绝不能与西方中古教会的权威和功能相提并论。中国儒家相信“道之大原出于天”，这是价值的源头。“道”足以照明“人伦日用”，赋予后者以意义。禅宗也是这样说的。未悟道前是砍柴担水，既悟道后仍然是砍柴担水。所不同者，悟后的砍柴担水才有意义，才显价值，那么我们怎样才能进入这个超越的价值世界呢？孟子早就说过：“尽其心者知其性，知其性则知天。”这是走内在超越的路，和西方外在超越恰成一鲜明的对照。孔子的“为仁由己”已经指出了这个内在超越的方向，但孟子特提“心”字，更为具体。后来禅宗的“明心见性”、“灵山只在我心头”也是同取一径。

内在超越必然是每一个人自己的事，所以没有组织化教会可依，没有系统的教条可循，甚至象征性的仪式也不是很重要的。中国也没有西方基督教式的牧师，儒家教人“深造自得”、“归而求之有余师”，道家要人“得意忘言”，禅师对求道者则不肯“说破”。重点显然都放在每一个人的内心自觉，所以个人的修养或修持成为关键所在。如果说中国文化具有“人文精神”，这便是一

种具体表现。追求价值之源的努力是向内而不是向外向上的，不是等待上帝来“启示”的。这种精神不但见之于宗教、道德、社会各方面，并且也同样支配着艺术与文学的领域。所以“心源”这个观念在绘画和诗的创作上都是十分重要的。论画有“外师造化，中得心源”的名言，论诗则说“怜渠直道当时语，不着心源傍古人”。这可以说是内在超越所必经的道路。

我无意夸张中、西之异，也不是说中国精神全在内化，西方全是外化。例外在双方都是可以找得到的。但以大体而言，我深信中、西价值系统确隐然有此一分别在。外在超越与内在超越各有其长短优劣，不能一概而论。值得注意的是中、西文化的不同可以由此见其大概。这种不同到了近代更是尖锐化了。

前面曾指出，西方价值之源的超越世界，由于希腊理性与希伯来信仰的合流，在中古时期曾获得暂时的统一，但是信仰与理性的合作终究不能持久。中古时代哲学是神学的婢女，理性处于辅佐信仰的地位。文艺复兴以后，理性逐渐抬头；特别是科学革命以来，理性已压倒了信仰。西方的超越世界于是分裂了。科学解答了自然世界的奥秘，这是理性的大胜利。宇宙是有秩序、有规律的，可以通过人的理性来发现。理性的分量从此越来越重，人们对基督教的上帝的信仰相对地减轻了。牛顿仍然相信这个有秩序、有规律的宇宙是上帝创造的，但是自然科学的成功毕竟把上帝推远了一大步。自然事实的价值源头开始被切断了。“自然法”(Natural law)中的一大部分现在变成了“自然的规律”(laws of nature)。

康德的哲学最能反映西方两个世界分裂和紧张的情况。康德是理性时代的最高产品，但是他却要推究理性的限度何在。理性只能使人知道现象界，而不是本体界。这便为上帝保留了地位，因为本体或物自体只有上帝才能完全知道。(其基本假定是只有创造者才能对其创造品有完全的知识。)康德又特别提出实践理性来保证价值世界的客观存在。他一方面承认人受经验世界一切规律的支配，另一方面又规划出一个自主、自由的价值世界。这两个世界——一方面是事实世界、必然世界，另一方面是价值世界、自由世界——最后仍可统一在“上帝”这个观念之下。人作为一种自然现象是在因果律支配之下，但作为一本体现象则是自由的。本体必预设上帝的观念。康德的上帝观自然大不同于中古以来传统的旧说。他用批判理性来摧破了旧的形上学或思辨神学，并同时建立了新的道德理论。

康德的哲学成就在近代是无与伦比的，但是他的努力仍未能挽救西方科学与宗教分裂的命运。他的“物自体”说、“先验综合原理”说，后世一直聚讼不已，至今仍处于信者自信、疑者自疑的状态，而且疑者远多于信者。19 世纪

达尔文的生物进化论出世之后，上帝创造世界的信仰更受到了致命的打击。一般号称基督徒的西方人虽然进教堂如仪，但心中已没有真实的上帝信仰。价值之源已断，生命再无意义可言。所以尼采要借一个疯人的口喊道“上帝死亡了”，“所有的教堂如果不是上帝的坟墓，又是什么呢？”

一部西方近代史主要是由圣入凡的俗世化(secularization)的过程，政治、社会、思想当然也走向俗世化的途径。18世纪的思想家开始把自然法和上帝分开，转而从人具有理性这一事实上重建自然法的基础。但是西方近代文化在人世间寻找价值源头的努力仍然遇到不易克服的困难，社会契约说所假定的“自然状态”是一种乌托邦，不足以成为道德的真源。[最近罗尔斯(John Rawls)所建立的“原始立场”说(original position)是这一方面的重要发展。]功利主义的快乐说过分注重效用与后果，又有陷入价值无源论的危险。在重要关头，西方人往往仍不免要乞灵于上帝的观念。美国独立宣言把那些不容剥夺的“天赋人权”都说成是“不证自明的真理”(self-evident truths)，因为人的基本权利是创世主(creator)的恩赐。甚至今天在一般西方人的观念中，人权还是来自上帝。

现代的中国知识分子都认为西方近代文化从中古基督教权威中解放出来是一个最伟大的成就，因为我们心向往之的民主与科学便是在这一解放过程中发展出来的。这个看法当然是有根据的，但是我们不能误解西方近代的俗世化是彻底地铲除基督教，更不能把科学和宗教看成是绝对势不两立的敌体。走“外在超越”之路的西方文化终不能没有一个精神世界为它提供价值的来源。相反地，基督教经过宗教改革的转化之后反而成为西方现代化的重要精神动力之一。以科学而言，伏尔泰(Volttaire)便曾说过，传道师不过告诉孩子们有上帝存在，牛顿则向他们证明了宇宙确是上帝智慧的杰作。牛顿对上帝的深信不疑正是激励他探求宇宙秩序的力量。据专家研究，16世纪英国的医学发展也得力于上帝的观念。治病救人是响应上帝的召唤，发现人体机能的奥秘和药物的本性也是执行上帝的使命。医德和医学研究的热诚都源于对上帝的信仰。在政治社会思想方面，我们已指出“天赋人权”的观念具有基督教的背景。根据白特菲(Herbert Butterfield)的观察，西方近代的个人主义和近代基督教的发展有密切的关联。宗教改革以来，各种教派兴起，彼此相持不下，于是才出现了“良心的自由”(freedom of conscience)的观念。这是个人主义(个人自作主宰)的一个重要构成部分。我们还可以补充一点，“容忍”这一重要观念也是在这一宗教背景之下产生的。再就资本主义的兴起来说，韦伯(Max Weber)关于新教伦理的理论已成为大家耳熟能详的常识了。韦氏理论引起的辩难很多，但他的基本论点并未被推翻。英国的陶奈(R. H.

Tawney)在重新检讨了这个问题之后，依然肯定清教徒的伦理观对英国的劳动和企业精神的兴起发生了决定性的刺激作用。不但如此，英国清教徒不肯向国教屈服的精神(nonconformity)对英国民主的发展贡献尤为重大。

由此可见基督教在西方近代文化中有两重性格：制度化的中古教会权威在近代科学的冲击之下已彻底崩溃了，但是作为价值来源的基督教精神则仍然弥漫在各个文化领域。外在超越型的西方文化不能完全脱离它，否则价值将无所依托。启蒙运动时代西方文化思想家所攻击的只是教会的专断和腐败而非基督教所代表的基本价值。反教会最烈的伏尔泰，据近人的研究，其实是相信上帝的。尼采和基尔凯郭尔(Kierkegaard)都曾公开著书反对基督教，但是他们对原始教义仍然是尊重的。他们只是不能忍受后世基督教的庸俗和虚伪。尼采认为古今只有一个真正的基督徒，但已被钉死在十字架上了。他把耶稣(Jesus)和基督(Christ)一分为二，其用意即在此。现代西方的神学家也接受了他的分别。

以上是对西方现代化的一个极简要的说明。从这个说明中，我们可以确切地了解到西方所走的途径是受它的特殊文化系统所限定的。中国的历史文化背景与西方根本不同；这就决定了它无法亦步亦趋地照抄西方的模式。但是近代中国的思想界却自始便未能看清这点。康有为提倡成立孔教会，显然是要模仿西方政教分立的形式。事实上中国既属于内在超越的文化型，其道统从来便没有经过组织化与形式化。临时见异思迁是注定不可能成功的。由于中国的价值与现实世界是不即不离的，一般人对这两个世界不易分辨。因此"五四"以来反传统的人又误以为现代化必须以全面地抛弃中国文化传统为前提。他们似乎没有考虑到如何转化和运用传统的精神资源以促进现代化的问题。中国现代化的过程因此而受到严重的思想挫折，是今天大家都看得到的事实。"五四"的知识分子要在中国推动"文艺复兴"和"启蒙运动"，这是把西方的历史机械地移植到中国来了。他们对儒教的攻击即在有意或无意地采取了近代西方人对中古教会的态度。换句话说，他们认为这是中国"俗世化"所必经的途径。但事实上，中国的现代化根本碰不到"俗世化"的问题，因为中国没有西方教会的传统，纵使我们勉强把六朝隋唐的佛教比附于西方中古的基督教，那么禅宗和宋明理学也早已完成了"俗世化"的运动。中国的古典研究从来未曾中断，自然不需要什么"文艺复兴"；中国并无信仰与理性的对峙，更不是理性长期处在信仰压抑之下的局面，因此"启蒙"之说在中国也是没有着落的。康德在《什么是启蒙?》一文中开头便标举"有运用理性的勇气"。这是西方的背景。宋明理学的一部分精神正在于此。理学中的"理"字虽与西方的 reason 不尽相同，但相通之处也不少，所以中国人用"理

性”两字来译 reason，西方人也往往用 reason 一字来译“理”字。我绝不是说“五四”时代对中国传统的攻击完全是无的放矢，更不是说中国传统文化毫无弊病。“五四”人物所揭发的中国病象不但都是事实，而且尚不够鞭辟入里。中国文化的病是从内在超越的过程中长期积累而成的。这与西方外在超越型的文化因两个世界分裂而爆发的急症截然不同。中、西双方的病象尽有相似之处，而病因则有别。“五四”人物是把内科病当外科病来诊断的，因此他们的治疗方法始终不出手术割治和器官移植的范围。

这里不是讨论中国文化的缺点的地方。相反地，我要从正面说明中国文化的内在超越性在现代化的过程中所已经发生或可能发生的作用。中国人的价值之源不是寄托在人格化的上帝观念之上，因此既没有创世的神话，也没有包罗万象的神学传统。达尔文的生物进化论在西方引起强烈的抗拒，其余波至今未已。但进化论在近代中国的流传几乎完全没有遭到阻力。其他物理、化学、天文、医学各方面的知识，中国人更是来者不拒。我们不能完全从当时人要求“船坚炮利”的急迫心理上去解释这种现象，因为早在明清之际，士大夫在接受耶稣会所传来的西学时，他们的态度已经是如此了。17 世纪初年中国名士如虞淳熙、钟始声、李生光等人攻击利玛窦的“天学初函”（此书一半神学、一半科学），其重点也完全放在神学方面，至于科学部分则并未引起争端。前面已提到，中国人认定价值之源虽出于天而实现则落在心性之中，所以对于“天”的一方面往往存而不论，至少不十分认真。他们只要肯定人性中有善根这一点便够了。科学知识不可避免地要和西方神学中的宇宙论、生命起源论等发生直接的冲突。但是像“天地之大德曰生”、“生生不已”、“一阴一阳之为道”、“人之异于禽兽者几希”这一类中国的价值观念和价值判断，却不是和科学处在尖锐对立的地位。不但不对立，而且还大有附会的余地，谭嗣同的“仁学”便是一个最好的例证。谭氏用旧物理学中“以太”的观念来解释儒家的“仁”；用物质不灭、化学元素的观念来解释佛教的“不生不灭”。我们可以从这个实例看出近代中国人比较容易接受西方的科学知识确与其内在超越的价值系统有关。中国文化中没有发展出现代科学是另一问题，但是它对待科学的态度是开放的。换句话说，内在超越的中国文化由于没有把价值之源加以实质化（reified）、形式化，因此也没有西方由上帝观念而衍生出来的一整套精神负担。科学的新发现当然也会逼使中国人去重新检讨以至修改传统价值论的成立的根据，但是这一套价值却不至因科学的进步而立刻有全面崩溃的危险。

在西方近代俗世化的历史进程中，所谓由灵返肉、由天国回向人间是一个最重要的环节。文艺复兴的人文主义者首先建立起“人的尊严”的观念。

[如皮柯(Pico)“关于人的尊严演讲词”,约写于1486年。]但是由于西方宗教和科学的两极化,人的尊严似乎始终难以建筑在稳固的基础之上。倾向宗教或形而上学一方面的人往往把人的本质扬举得过高;而倾向无神论、唯物论或科学一方面的人又把人性贬抑得过低。近来深层心理学流行,有些学者专从人的“非理性”的方面去了解人性,以致使传统“人是理性的动物”的说法都受到了普遍的怀疑。所谓“人文主义”(humanism)在西方思想界一直都占不到很高的地位。萨特的人文主义中的“人的尊严”只剩下一个空洞的选择自由,事实上则人生只有空虚与彷徨。海德格尔(Heidegger)反驳萨特“存在先于本质”之说,认为人文主义低估了人的特殊地位。所谓人的特殊地位是指人必须依附于至高无上的“存有”(Being)。但他的“存有”则是一个最神秘不可解的观念。我看“存有”只能是“上帝”的替身,或“上帝”的影子,尽管他自己一再申明“存有”不是“上帝”。否则“存有离人最近、也最远”之类的话便很难索解了。另一方面,他又说人类已忘记了“存有”,而“存有”也离人而去。所以人在世间变成了“无家可归”的情况。由此可见,海氏虽极力要把人提高到“存有”——其实即上帝——的一边,最后还是落下尘埃。人的尊严依然无所保证。这是西方在俗世化过程中建立“人的尊严”所无法避免的困难。

中国文化正因为没有这一俗世化的阶段,人的尊严的观念自孔子以来便巩固地成立了,两千多年来不但很稳定,而且遍及社会各阶层。孔子用“仁”字来界定“人”字,孟子讲的更细些,提出仁义礼智的四端,后来陆象山更进一步提出“不识一字也要堂堂做一个人”的口号。中国人大致都接受这种看法。孟子说“人皆可以为尧舜”,荀子说“涂之人可以为禹”,佛教徒竺道生也说“一阐提可以成佛”,都是说人有价值自觉的能力。所以中国的“人”字最有普遍性,也无性别之分。如果语言文字能够反映文化的特性,那么单是这个“人”字的发现和使用就大有研究的价值。圣人固然是“人”,小人也还是“人”,其中的分野便在个人的抉择。有知识、有地位、有财富并不能保证人格也一定高,所以《论语》上有“小人儒”、“为富不仁”的话。

我当然不否认中国传统社会上人有等级、职业种种分别分化的事实,但那完全是另一不同的问题。我在这里特别强调的只是一点,即在中国文化的价值系统中,人的尊严的观念是遍及于一切人的,虽奴隶也不例外。我们知道,亚里士多德的社会理论中是肯定了奴隶这一阶级的。中国的社会思想自始便否认人应该变成奴隶。其主要根据便是“天地之性人为贵”的观念。两汉禁奴隶的诏令开首常常引用这句话。陶渊明送一个仆人给他的儿子,却写信告诉他:“此亦人子也,当善遇之。”唐代道州刺史阳城抗疏免道州贡“矮奴”,当时和后世传为佳话。白居易特歌咏其事于“新乐府”,“道州水土所生

者，只有矮民无矮奴”，便成了两句有名的诗句了。康德的伦理哲学强调人必须把人当做目的，不是手段；又说：除非我愿意我行事的根据成为普遍的道德法则，否则我将不那样做。这是西方近代的观念。但中国儒家的思想向来便是如此。康德的道德法则更合乎孔子的“己所不欲，勿施于人”。比基督教的“己所欲，施于人”的金律(Golden Rule)更为合理。所以伏尔泰有时引孔子的话来代替基督教的“金律”。人人把人当人，这是现代自由社会的普遍信念。民主理论也建筑在这个观念上面。近代西方人常讲的人是生而平等的、生而自由的这些话无非都是从这一基本观念中所衍生的。所以仅就人的尊严一点而言，中国文化早已是现代的，不必经过俗世化才能产生。习惯于西方知识论思路的人也许要问：我们怎么知道“天地之性人为贵”呢？这一论断有科学的根据吗？中国思想史上关于人的道德本性的问题曾有过很多的论证，这里不必详举。但是哲学论证是次要的，科学的证据尤属题外，这一点康德早已分析得很明白了。其实在中国人看来，这根本不成其为问题。古今无数道德实践的实例已足够证明人是天地间惟一具有价值自觉能力的动物了。中国人的逻辑—知识论的意识向不发达确是事实，但这个问题至少到今天为止还不是逻辑—知识论所能充分解答的；也不是经验科学所能完全证实或否证的。所以今天还没有绝对性的科学证据非要求中国人立刻放弃这种信念不可。这里我们再度看到内在超越的价值论的现代意义。

整个地看，中国文化只对价值的超越源头作一般性的肯定，而不特别努力去建构另外一个完善的形而上的世界以安顿价值，然后再用这个世界来反照和推动实际的人间世界。后者是西方文化的外在超越的途径。在实际的历史进程中，西方的外在超越表现了强大的外在力量。西方人始终感到为这股超越外在的力量所支配、所驱使。亚里士多德的“最后之因”、“不动的动者”、中古基督教的“神旨”(Providence)、黑格尔的“精神”或“理性”、马克思的“物”，以至社会科学家所讲的历史或社会发展的规律，都可以看做同一超越观念的不同现形。英人柏林(Isaiah Berlin)把它们统称之为“巨大的超个人的力量”(这是借用T.S.艾略特的话)。这种力量要通过人来实现它自己的价值，而人在它的前面则只有感到无可奈何，感到自己的渺小。所以深一层看，西方近代的俗世化其实并没有能改变它的价值世界的结构。科学家从前门把“上帝”驱逐了出去，但是“上帝”经过各种巧妙的化装后又从后门进来了。

我们可以说中国文化比较具有内倾的性格，和西方式的外倾文化适成一对照。内倾文化也自有其内在的力量，只是外面不大看得见而已。内在力量主要表现在儒家的“求诸己”、“尽其在我”，和道家的“自足”等精神上面，佛教的“依自不依他”也加强了这种意识。若以内与外相对而言，中国人一般总是

重内过于重外。这种内倾的偏向在现代化的过程中的确曾显露了不少不合时宜的弊端,但中国文化之所以能延续数千年而不断却也是受这种内在的韧力之赐。《大学》说"知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得",这段话大致能说明内倾文化的特性所在。这里止、定、静、安等本来都是指个人的心理状态而言的,但也未尝不适用于中国文化的一般表现。18世纪以来,"进步"成为西方现代化的一个中心观念。从"进步"的观点看,安定静止自然一无足取。黑格尔看不起中国文化的主要根据之一便是说中国从来没有进步过。"五四"时代中国人的自我批判也着眼于此。我个人也不以为仅靠安定静止便足以使中国文化适应现代的生活。中国现代化自然不能不"动"、不"进",在科学、技术、经济各方面尤其如此。但是今天西方的危机却正在"动"而不能"静"、"进"而不能"止"、"富"而不能"安"、"乱"而不能"定"。最近二三十年来,"进步"已不再是西方文化的最高价值之一了。1960年哥伦比亚大学的史学教授克劳夫(Spepard B. Clough)写《西方文明的基本价值》(*Basic Values of Western Civilization*)一书时曾列专章颂扬"进步"的观念,但是1980年同一大学的史学教授倪思贝(Robert Nisbet)写《进步观念史》(*History of the Idea of Progress*)一部大书,在结尾时却宣布"进步"的信念至少在今天的西方已经不再是天经地义了。他列举了许多著名学者(特别是科学家)对科技发展和经济成长的深切怀疑。物质上的进步与精神上的堕落恰好是成比例的。这对许多依然迷信物质进步的非西方人士而言,不啻是一个当头棒喝。倪思贝本人最后寄望于宗教力量的复苏。他认为已在西方,尤其是美国,看见了这种动向。我们固不必完全同意倪氏的预测,然而现代生活中物质丰裕和精神贫困的尖锐对照则是有目共睹的。存在主义所揭发的关于现代人心理失调的种种现象如焦虑、怖栗、无家感、疏离感等,更是无可否认的。如果说在现代化的早期,安、定、静、止之类的价值观念是不适用的,那么在即将进入"现代以后"(Post-modern)的现阶段,这些观念则十分值得我们正视了。

以上我们对中国文化的价值系统及其现代的意义作了一番整体性的观察。在这个基础上,让我们再提出四个问题来检讨这个价值系统在个别的文化领域内的具体表现。

一、人和天地的关系

这里无法详论中国人对自然的看法,重点只能放在中国人对自然的态度

上面。李约瑟认为中国人把自然看做一种有机体(organism)而不是一件机器(machine),这个看法大致上是可以接受的。西方的自然观先后有两大型:希腊时代是有机观,十六七世纪到十九世纪是机械观。现代生物学、新物理学兴起以后,两者又有混合的趋势。无论如何,说中国没有机械的自然观是不致太错的。就人与自然的关系而言,我们大概可以用"人与天地万物为一体"来概括中国人的基本态度。这一观念最早是由名家的惠施正式提出的,庄子曾加以附和,中间经过禅宗和尚的宣扬,(如慈照禅师云:"天地与我同根,万物与我一体。")最后进入了宋明理学的系统,所以这可以说是中国各派思想的共同观念。但是天地万物(包括人在内)都不同,何以能成为一体呢?这就要说到中国特有的"气"的观念。天地万物都是一"气"所化:在未分化以前同属一"气",分化以后则形成各种"品类",至于分化的过程,则中国人的一般总是以阴、阳、五行来作解释。那么"气"又是什么?这是无法用现代西方观念来解说的一个名词,简单地说"气"是有生命的,但既非所谓"心",更不是所谓"物"。希腊人虽把自然看作有机体,但这个有机体是由"心"(或"灵魂")"物"两种元素合成的。这与中国"气"的宇宙观仍然大有区别。中国人是相信"天地之大德曰生"、"生生不已"的,因此天地万物的运行,便是一"气"的聚散生化的无穷过程。人也在天地万物之内,不过他是万物之"灵",所以能"赞天地之化育"。所谓"人与天地万物一体"或"天人合一",其比较确切的含义即在此。这种宇宙论若严格地用哲学尺度去检查当然会有种种困难。但是我们在此可不必细究。值得注意的是,两千多年来中国人大体上都接受了这种看法。从这一看法出发,中国人便发展出"尽物之性"、"万物并育而不相害"的精神。中国人当然也不能不开发自然资源以求生存,因而有"利用厚生"、"开物成务"等观念。但"利用"仍是"尽物之性",顺物之情,是尽量和天地万物协调共存,而不是征服。这是与西方近代对自然的态度截然相异之处。

中国在近两三百年科学、技术落后于西方,这是大家所公认的事实。而科学、技术的突飞猛进正是现代化的一个主要特征。从这一点来说,中国文化断然是和现代生活脱了节的。所以中国必须吸收西方的科技,早已成为定案。李约瑟虽编写了一部《中国科学技术史》的巨著,仍不能证明中国已有现代的西方科技。事实上,如果我们平心静气地细读李氏的著作,我们便不能不承认传统中国的技术是远多于科学的。这里我们必须将科学和技术加以区别,尽管二者的关系是非常密切的。技术属于应用的范围,是可以从经验中摸索而得的,而且往往是知其然而不知其所以然的。科学则是对于自然现象各方面的规律进行系统的研究,不但要有精密的方法和工具,并且还必须有精确的理论说明。西方文化在这一点上则特显精彩。中国何以缺乏系统

的“科学”是一个非常不易解答的问题，撇开历史背景、社会经济型态种种外缘不谈，我们至少也应该从文化价值系统上对这个问题加以探索。无论就数学、天文、物理、生物各部门的成绩或系统分类言，西方的科学在希腊时代便已超过中国。只有在实用技术方面，中国在 17 世纪以前尚不甚逊色而已，我们究竟怎样来说明这一事实呢？

我认为西方文化的外倾精神有助于系统科学的发展，而中国文化的内倾精神则不积极地激励人去对外在世界寻求系统的了解。这句话认真讨论起来当然不易。简单地说，毕达哥拉斯(Pythagoras)用抽象的数学形式来解释事物活动的外在结构是西方最早的一次科学革命。这是西方人第一次从数学观点来解决物理问题。(这是根据柯林伍德〈R. G. Collingwood〉在《自然的观念》*The Idea of Nature* 中的说法。)柏拉图根据毕氏的数学形式的观念发展出“理型说”，把世界一分为二，于是更进一步奠定了西方思想的外在超越的途径。他认定世界的秩序和规律是“上帝”加以安排的结果，这就提供了一个超越的观点，可以使人全面地去理解天地万物。希腊著名的数学家和物理学家阿基米得(Archimedes)曾说：“给我一个立足点，我可以转动整个宇宙。”外在超越的精神推动系统科学的进展，从阿基米得这句话中生动而形象化地表现了出来。牛顿以后西方的机械自然观的成立仍然是渊源于这一外在超越的观点。自然世界是上帝所造的一种机器——如钟表，科学家的任务便是要发现这种机器是怎样构成、怎样运作的。

中国的两个世界是不即不离的，天与人是合德的，尽性即知天，所以要求之于内。六合之外可以存而不论。荀子有“制天”、“役物”的观念，在儒家思想中已是例外。但是他仍然说：“君子敬其在己者，而不慕其在天者”。他的精神方面还是内倾而不是外倾的；超越的外在观点依然没有建立起来。这当然不是说，中国几千年来没有个别的外倾型的思想家，如宋代的沈括便是其一。西方也不是完全没有内倾型的思想家，如晚期斯多葛派(Stoics)三哲(Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius)强调德性自足，明显地有由外转内的倾向。但大体而言，中国思想确是比较实际的、贴切于人生的，有内在系统而无外在系统的。抽象化、理论化、逻辑化的思考方式不是中国的特色，也不受重视。张载比较接近西方式的系统思考，因此二程批评他“不熟”，他说“有苦心极力之象”。这里并不是谁比谁高明的问题，而是彼此用心的对象不同。内倾文化注重人文领域内的问题，外倾文化注重人文领域以外(自然)或以上(宗教)的问题。但是由此可见中国之所以发展不出科学是具有文化背景的。(必须注明，我并不是主张文化价值决定论，其他外缘因素也应该考虑在内。此处只是特别指出科学与文化价值有关而已。)西方的科学的突飞猛进虽是

近两三百年的事，可是它的源头却必须上溯至希腊时代。中国如果要在这一方面赶上世界水平，只有走“西化”之路。从这个特定的问题上，现代化和西化是同义语。

但是由于中国也有因实用需要而发展出来的技术传统，因此我们容易把科学和技术混为一谈。（“科技”这个含混名词，在我的了解中不是指科学和技术，而是指科学性的技术。）基本科学的研究不以实用为最高目的，而是为真理而真理、为知识而知识的。这是运用理性来解释世界、认识世界的。至于科学真理具有实用性则是次一级的问题。三百多年前培根（Francis Bacon）曾提出两个关于科学的梦想：一是用科学的力量来征服宇宙，一是通过科学知识以认识世界的真面目。后者是基本科学的研究，前者便是技术发展。但培根的真正兴趣是在用“科技”来征服和宰制自然，所谓“知识即权力”的口号便导源于培根。所以严格地说，培根对待自然的态度是西方现代化的主要内容之一。这应该和基本科学研究分别开来。运用理性以获得真理是西方文化自希腊以来的一贯精神，是外在超越的西方价值系统的一种具体表现。它是超时间的（至少到现在为止），因而不存在所谓“现代化”的问题。

中国“五四”以来所向往的西方科学，如果细加分析即可见其中“科学”的成分少而“科技”的成分多，一直到今天仍然如此，甚至变本加厉。中国大陆提出的“四个现代化”全是“科技”方面的事。中国人到现在为止还没有真正认识到西方“为真理而真理”、“为知识而知识”的精神。我们所追求的仍是用“科技”来达到“富强”的目的。但是今天西方人已愈来愈不把“科技”看做正面的价值了。原子毁灭的危险、自然生态的破坏、能源的危机等都是对人类文明构成非常真实的威胁。最可怕的是“科技”不但征服了世界，而且也宰制了人。这是当年培根所无法梦见的后果。人已不是“科技”的主人，而变成了它的奴隶，用海德格尔的名词说，是“科技”的“后备队”（standing reserve）。西方思想家现在已从多种角度来指陈这种“科技”宰制了世界的危机了。但我认为存在主义或“批判理论”所说的千言万语似乎都不及庄子下面这段话能一语中的。庄子说：“有机械者必有机事。有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备，纯白不备则神生不定。神生不定者，道之所不载也。”这里所说的机械是指汲井水用的桔槔，是一种最简单的原始工具。道家非不知其便利，但他们要预防的是“机心”。“科技”主宰了人便正是“机心”代替了“人心”。人虽发明了“科技”而终于变成“科技”的“后备队”，这便是我们现在常常听到的所谓“疏离”或“异化”（alienation）。道家对文化采取否定的态度，“科技”更不在话下。我引《庄子》上这段话当然不是无条件地拒斥现代“科技”，因为那是不可能的，而且也是愚蠢的。但是在“戡天役物”的观念已濒临

破产的今天，庄子的话却大足以发人深省。“人与天地万物一体”的态度诚然不是“现代的”，然而却可能具有超现代的新启示。

二、人和人的关系

这个问题应当包括个人与个人之间、个人与群体之间，以及不同层次的社群之间的关系。但这里只能就根本原则简单地谈一谈，详论是不可能的。人与人之间的关系中国一直称之为“人伦”。“伦”字意思后世的注家说是“序”，即表示一种秩序。孟子说：“使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”这五伦大致包括了社会上最常见的几种个人关系。虽不完备，但主要类型已具。例如其中“朋友”一伦可以包括师生，“长幼”可以包括兄弟。五伦关系有互相关联的两点最值得我们注意：第一是以个人为中心而发展出来的。个人的关系不同，则维系关系的原则也不同，如“亲”、“义”等即是。第二是强调人与人之间的自然关系，因此五伦始于父子。其中君臣一伦在现代人眼中虽然不是自然的，但在坚持“无父无君是禽兽也”的孟子看来，仍然是自然的。赫尔德从自然关系(natural relations)的观点出发，也肯定父子、夫妇、兄弟、朋友四伦。但他认为国家(state)是不自然的统治关系，所以独不取“君臣”一伦。这不但由于时代不同，而且更由于历史背景不同。中国古代的“封建”本是从家庭关系中延伸出来的，孟子视之为自然是可以理解的。甚至崇尚自然的庄子也明说君臣之义“无所逃于天地之间”。我在这里不是要证明君臣关系是否合理的问题。事实上除非我们主张无政府主义或到达了真正的大同世界，否则君臣(即现代所谓“上司与下属”、“领导与下级”或“老板与雇员”之类)的关系总归是存在的。我的主要意思只是想指出一个历史事实，即孟子、庄子的时代，中国人一般是把五伦解释作自然关系而已。必须指出，后世中国人也已看到君臣一伦不是自然关系。曹丕问：“君父各有笃疾，有药一丸，可救一人，当救君耶？父耶？”当时在座宾客议论纷纷。后来邴原悖然对曰：“父也。”(《三国志・魏书》卷十一《邴原传》注引“原别传”)这显然是以父子为“自然关系”，君臣则是“非自然关系”。有人问朱子：“独于事君谓之忠，何也？”朱子答道：“父子、兄弟、朋友皆是分义相亲。至于事君，则分际甚严。人每若有不得已之意，非有出于忠心之诚者。”(《朱子语类》卷二十一)“人每若有不得已”一语更是对这种“非自然的关系”的生动描写。

现代社会学家往往根据中国重视个人关系这一点而判断中国的社会关

系只有“特殊性”(particularistic)而无“普遍性”(universalistic)。这种看法于是又变成了中国社会是传统性而非现代性的论据。我个人对这一论点深为怀疑,以实际情形言,“特殊主义”和“普遍主义”是任何社会中都同时存在的现象,美国、英国同样有个人关系发生决定性作用的实例。以文化价值言,中国和西方都有最高的普遍原则,适用于一切个人。这在西方可以“公平”(justice)为代表,在中国则是“仁”(后来是“理”)的概念。“公平”和“仁”当然有不同,这是由外倾文化与内倾文化的差异而衍生的。“公平”是一个法律观念,其源头在上帝立法说,这是外在超越的取向。“仁”是一个道德观念,其根据在心性论,这是内在超越的取向。西方人相信人是上帝创造的,所以必须服从上帝所立的法条。洛克(John Locke)曾清楚地指出:一个人若是由另一人(即指上帝)所创造,那么他便有义务服从他的创造者所订下的教诫(precepts)。今天,罗尔斯在他的《公平理论》(*A Theory of Justice*)中,仍然承认这是一个具有通性(generality)的原则,尽管初看起来似乎有问题。这一通则应用在西方社会绝不致发生困难,因为他们只承认他们的生命是上帝所赐的,而且上帝只有一个。试问这一通则用之于不信上帝的中国社会将发生怎样的后果?孔子的“仁”包括了“孝”的观念,从西方的观点看似乎走入了“特殊性”的歧途。但是如果我们一字不易地套用洛克的原则,那么岂不恰好证明了孔子“三年无改于父之道,可谓孝矣”这句话是合乎“公平”的理论?因为中国人向来是相信“父母生我”的。中国法律上父权很重,子孙不孝或违反教戒而为祖或父所扑责致死,罪也很轻,甚至不构成殴杀罪。其根据即在洛克所说的原则。但若认为人是“天”所生,父母只有“托气”的媒介作用,则父亦不能杀子。《白虎通》便如此说。这也预设了洛克的原则。问题当然不这样简单,我也不是在这里提倡“三年无改于父之道”的“孝道”。我要说明的是“仁”与“公平”都是普遍性的价值,其不同乃是由于不同的文化有不同的价值预设。中国价值系统因为没有预设客观化的、形式化的“上帝”的观念,因此法律没有绝对的神圣性。也占不到最高的位置。但是作为次一级的观念,“法”仍然是有普遍性的。孟子的著名假设——瞽叟杀人,皋陶执行,舜负其父逃之海滨——便是承认法律有普遍性的一种表示。不过因为“法”不是中国价值系统中的最高权威,因此必须与另一基本价值——“孝”——取得协调。孔子对“其父攘羊,其子证之”的反应也说明同一原理。“父为子隐,子为父隐,直在其中”是中国价值系统下的“公平”。(“直”即是“公平”之义。)

在个人与群体之间,以及不同层次的社群之间的关系方面,中国的价值系统也同样以个人的自然关系为起点。《大学》中“修身、齐家、治国、平天下”便是这个系统的最清楚而具体的表现。政治社会的组织只是人伦关系的逐

步扩大，即以个人为中心而一伦一伦地“推”出去的。在各层社会集合之中，“家”无疑是最重要最基本的一环，“国”与“天下”也都是以“家”为范本的。所以有“国家”、“天下一家”、“四海之内皆兄弟”之类的观念，这是重视自然关系所必至的结论。人类的集合如果是出于自然关系的不断扩大，那么“国”便不能是止境，最后必然要推到“天下大同”。“天下”意识的出现虽然与中国的历史和地理背景有关，但“大同”则显然是“仁”的价值观念的最高体现。庄子说：“不同同之之谓大”，可见“大同”是肯定各种“不同”而达到一更高的综合。

我们分析中国传统的社会理论必须着眼于两个基本元素：一是有价值自觉能力的个人，一是基于自然关系而组成的“家”。“家”以外或以上的群体，如“族”、“国”、“天下”都是“家”的扩大，乡党、宗教团体、江湖结社也不例外。佛教号称“出家”，但有趣的是中国佛教和尚的社会秩序仍靠宗法制度即“祖”、“宗”、“子”、“孙”、“侄”等一套观念来维系，不过在上面加一个“法”字而已，而且辈分的分别甚严。[清初木陈和尚打了檗庵和尚(熊开元)一掌，后来写信给人说：“唯檗庵自任为灵岩法子，则灵岩亦是我家子侄，山僧尚可以家法绳子。”这是极显著的例子。]后世常见讥刺“和尚何不出家”的笑话，即由此而起。社会组织以自然关系为主，不但儒家的持论如此，道家也是一样。所以魏晋新道家坚持“名教”必须合于“自然”。(上引邴原的答案即是一例。)维系自然关系的中心价值则是“均”、“安”、“和”之类。孔子说：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安，盖均无贫，和无寡，安无倾。”既然都是“一家人”，关系是自然发展起来的，和谐相处应该是办得到的。“和”不是整齐划一，“君子和而不同”，所以“和”首先肯定了人有不同。“均”也不是机械的平均，而是均衡，“和”与“均”在中国的社会价值中的重要性可以从制度史上得到充分的说明。历史上以“均”与“和”为名的制度多至不可胜数。(如均田、均税、均役、均徭、和价、和籴、和买、和售、和市、和雇等。)

中国人当然不是无睹于自然与社会都有冲突的事实。均衡与和谐都不是容易获致的，而是必须克服重重矛盾与冲突才能达到的境界。中国思想史上关于“致中和”、“执中”的困难有无数的讨论，正足以说明这一事实。但根据中国的社会观，“和”、“均”、“安”才是常道，冲突与矛盾则属变道。其关键正在中国人认为各层次的社群都和“家”一样，是建立在自然关系的基础之上。

近代中国知识分子常常根据西方的标准，追问中国传统社会是“集体主义的”还是“个人主义的”。这个问题不容易答复，因为西方标准在此并不十分适用。中国也有近似“集体主义”的社会思想，如墨子的“尚同”、“兼爱”，法家的“一教”；也有近似“个人主义”的，如庄子的“在宥”。但是在社会政治思

想方面，真正有代表性而且发生了实际作用的则以儒家为主体。道家、法家只能居于次要的地位。儒家一方面强调"为仁由己"，即个人的价值自觉，另一方面又强调人伦秩序。更重要的是：这两个层次又是一以贯之的，人伦秩序并不是从外面强加于个人的，而且从个人这一中心自然地推扩出来的。儒家的"礼"便是和这一推扩程序相应的原则。这个原则一方面要照顾到每一个个人的特殊处境和关系，另一方面又以建立和维持人伦秩序为目的。经典的定义都一致说："礼者为异"或"礼不同"，它和"法"的整齐划一是大有出入的，前面所提的"父为子隐，子为父隐，直在其中"，便是孔子用"礼"来调节"法"的一个实例。孔子又说："道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。"合起来看便可知儒家是要追求一种更高的"公平"和更合理的"秩序"。这一更高的"公平"和"秩序"仍然是从有价值自觉的个人推扩出来的。"父为子隐、子为父隐"是为引发窃盗者的"耻"心。"法"只是消极的，只能"禁于已然之后"；"礼"则是积极的，可以"禁于将然之前"。社会不能没有法律，但法律并不能真正解决犯罪的问题。这是孔子的基本立场。所以他说："听讼，吾犹人也；必也使无讼乎？"

表面上看，"礼"好像倾向"特殊主义"，但"礼"本身仍是一个具有普遍性的原则，是适用于每一个个人的。子女不得上法庭为父母的罪案作证尽可以成一个普遍性的条文而无损于法律的公平。事实上，以前美国法律便禁止配偶互在法庭作证，不过动机和理论根据不同而已。

"礼"虽然有重秩序的一面，但其基础却在个人，而且特别考虑到个人的特殊情况。从这一点说，我们正不妨称它为个人主义。不过这里所用的名词不是英文的 individualism 而是 personalism，我认为前者应该译作个体主义。社会上的个体是指人的通性，因而是抽象的。个人则是具体的，每一个个人都是特殊的，即所谓"人心不同，各如其面"，"物之不齐，物之情也"。"礼"或人伦秩序并不否定法律和制度的普遍性和客观性，但却不以此为止境，法律和制度的对象是抽象的、通性的"个体"，因而只能保障起码的公平或"立足点"的"平等"。"礼"或人伦秩序则要求进一步照顾每一个具体的个人。这一型态的个人主义使中国人不能适应严格纪律的控制，也不习惯于集体的生活。这种精神落实下来必然有好有坏。从好处说是中国人爱好自由，但是其流弊便是"散漫"、是"一盘散沙"。自由散漫几乎可以概括全部的中国人的社会性格，不但文人、士大夫如此，农村也是如此。（精神当然也有社会的基础，以中国农民言，绝大多数是小农。他们过的是"各人自扫门前雪"的生活，彼此通力合作的机会极少，这是中西农民历史传统的不同。欧洲中古农村往往有"公地"，是各家从事共同畜牧或其他经营的所在。因此欧洲农民尚有集体

合作的习惯。中国周代所谓“井田”也许与此有类似之处，但秦、汉以后的小农经济大体上都是各自为政的了。）一个具有自由散漫的性格的文化决不可能是属于集体主义的型态的。秦代法家曾企图用严刑峻法来建立一个完全服从统治阶级的农民与战士的社会，其失败可以说是注定了的。

以群体关系而言，中国文化在现代化的挑战下必须有基本改变，是非常显明的。在现代社会中政治与法律都是各自具有独立的领域与客观的结构，决不是伦理——人伦关系——的延长。政治法律和伦理之间究竟应当怎样划分界线，又如何取得合理的协调？这是一个仍待研究的问题。中国传统的经验在此一问题上自然可以有重要的新启示。但是我在这里不能旁涉过远。现在我只想强调一点，即中国人必须认真吸收西方人在发展法治与民主两方面的历史经验。我已指出，在内在超越的中国价值系中，由于缺乏上帝立法的观念，法律始终没有神圣性。但西方现代的法律已逐渐以“理性”代替“上帝”了。中国人对于人有理性的说法并不陌生，因此没有理由不能接受现代的法治观念。清末沈家本革新中国法律已充分地证明了这一理论上的可能性。问题只在我们如何培养守法的习惯而已。新加坡同样是一个以华人为主体的社会，但英国人所奠定的法治基础已毫无困难地由新加坡华人继承了下来。这更从事实上证明了中国人实行法治决无所谓“能不能”的问题。

中国传统没有发展出民主的政治制度。这尤其是近代中国知识分子鄙弃自己文化的最重要的根据。中国过去为什么没有产生民主制度是一个非常复杂的问题，此处也不可能详论。不过我愿意特别指出一项重要的历史事实，即西方近代的宪政民主发源于英国，然后西欧各国继起，总之，都是在比较小的国家成长的，美国则是惟一的例外，这是因为美国最初是由 13 个殖民地联合组成的。以每一殖民地而言，仍是小国寡民的局面。西方民主的远源虽可溯自希腊，但是当时的民主只是各种政治形式之一，而且品质不高。苏格拉底便是雅典民主体制下的牺牲品，即使我们赞美雅典的民主，我们也必须认清雅典是一小城邦这个事实。西方近代民主并非直承希腊而来，因为古代城邦的民主传统在漫长的罗马和中古时期早已中断了。近代民主是一个崭新的制度，它却是随资产阶级的兴起而俱来的，资产阶级在与封建贵族和专制君主的长期争持中，逐渐靠自己日益壮大的经济和社会力量取得了政治权力与法律保障。这些特殊的历史条件在传统中国并不具备。中国自秦汉以来便统一在一个强大的皇权之下。一方面我们应该肯定这是一个伟大的文化成就，但另一方面我们也应该认清中国为这一成就所付出的代价。在强大的中央政府之下，贵族阶级早就消灭了，工商阶级和城市则因专卖和平准等制度而无法有自由发展的机会，中国的行会也不能和欧洲的基尔特

(guilds)相提并论。隋、唐以来,行会主要是政府控制工商团体的工具,宗教势力(如佛教)也通过"僧官"制度而纳入中央政府的控制系统之下。在传统中国,只有"士"阶层所代表的"道统"勉强可与"政统"相抗衡。但由于"道统"缺乏西方教会式的组织化权威,因此也不能直接对"政统"发生决定性的制衡作用。

以上是试对中国文化何以没有发展出民主提出一些历史的观察,但这并不表示中国的政治传统一直落后于西方。相反地,在西方近代民主未出现之前,中国一般的政治和社会状况不但不比西方逊色,而且在很多方面还表现了较多的理性,18 世纪欧洲有些思想家认为中国的政治是"开明专制"的高峰,甚至体现了卢梭的"群意"(general will),虽不免溢美,却也不全是无稽之谈。举例来说,科举制度尽管有流弊,但是至少在理论上肯定了"士"的道德与知识的价值高于贵族的世袭身份和商人的财富。中国农民子弟确有机会通过科举而入仕,这在西方中古时代是不能想象的。16 世纪莫尔(Thomas More)所设想的"乌托邦"才正式提出政治领导必须由有学问的人来承当。柏拉图《共和国》中的统治集团(guardians)显然是贵族阶级。

从价值系统看,中国没有民主仍然是和内在超越的文化型态有关。前面已说过,国家一向是被看成人伦关系的一个环节。价值之源内在于人心,然后向外投射,由近及远,这是人伦秩序的基本根据。在政治领域内,王或皇帝自然是人伦秩序的中心点。因此,任何政治方面的改善都必须从这个中心点的价值自觉开始。这便是"内圣外王"的理论基础。孟子对梁惠王、齐宣王讲"仁心仁政"、朱子对宋孝宗讲"正心诚意",这显然都是从人伦关系的观点出发。在人伦关系中,"义务"(duty)是第一序的概念,"为人臣止于敬"、"为人子止于孝"、"为人父止于慈"都是"义务"概念的具体表现。尽了"义务"之后才谈得到"权利"。此即"父父、子子、君君、臣臣",从反面看则是"父不父则子不子,君不君则臣不臣"。子的义务即父的权利,臣的义务即君的权利;反之亦然。这和西方近代的法律观点适得其反。中国人的权利意识一向被压缩在义务观念之下。以人伦关系而言,这是正常而健康的。西方的道德哲学家(如康德)也以"义务"为伦理学的中心观念。但是伦理与政治在现代生活中都各自有相对独立的领域,彼此相关而不相掩。所以分析到最后,中国人要建立民主制度,首先必须把政治从人伦秩序中划分出来。这是一种"离则双美,合则两伤"的局面。分开之后,我们反而可以更看得清中国人伦秩序中所蕴藏的合理成分及其现代意义。新加坡近年来提倡"儒家伦理"正是由于这种分离的成功。

中国文化把人当做目的而非手段,它的个人主义(personalism)精神凸显

了每一个个人的道德价值；它又发展了从"人皆可以为尧舜"到"满街皆是圣人"的平等意识以及从"为仁由己"到讲学议政的自由传统。凡此种种都是中国民主的精神凭藉，可以通过现代的法制结构而转化为客观存在的。法制是民主的必需条件而非充足条件；第二次大战前的德国和日本都有法制而无民主。然而上列种种精神凭藉，尽管远不够完备，却已足为中国民主提供几项重要的保证。从长远处看，我们还是有理由保持乐观的。

三、人对于自我的态度

自我问题也是每一个文化发展到一定的阶段所必然要出现的。中国人关于自我的看法，我们在上面的讨论中已涉及了不少，此处再略加补充，以中国的内倾文化与西方的外倾文化在追寻"自我"的问题上也表现了显著的差异。大体言之，西方人采取了外在超越的观点，把人客观化为一种认知的对象，人既化为认知对象，则多方面的分析是必然的归趋。这种分析一方面虽然加深了我们对"人"的了解，但另一方面也不免把完整的"人"切成无数不相连贯的碎片。中国人则从内在超越的观点来发掘"自我"的本质；这个观点要求把"人"当做一有理性、也有情感的，有意志、也有欲望的生命整体来看待。整体的自我一方面通向宇宙，与天地万物为一体；另一方面则通向人间世界，成就人伦秩序。孔子通过"仁"来认识"人"，便是强调一个整体的观点。所以他从各种不同的角度来随机指点"仁"的丰富含意。这就表示人对自我的认识和人对外在万物的认识不能采用相同的办法。对于万物的认识，我们主要是依赖"知"，但对于"人"(包括自我在内)的了解，我们不仅需要"知"，而且还需要"仁"。《中庸》所谓"成己，仁也；成物，知也"，似乎正是表现此一分野。"仁"可以概括"知"，"知"并不能穷尽"仁"。

中西的对比当然只是从大体而论的，我们决不能说西方哲人都是从外在观点来解答"人是什么"的问题的。事实上，苏格拉底的态度便和孔子极为接近。苏格拉底强调人与人密切交往的重要性。他采用对话的方式便正是表示只有在主体互相问答之间才能发现关于"人"的真理。"人"不能客体化而变成认知的对象。苏氏也表现了内向反省的精神，所以才有"不经反省的人生是毫无价值的人生"这句名言。此后从斯多葛派的奥勒留(Marcus Aurelius)到近代欧陆维护"精神科学"(Geisteswissenschaften)传统的思想家以至"内省"(introspection)派的心理学家都多少承继了苏格拉底的精神。但是不可否认地，西方思想的主流并不在此一系。两个世界分裂下的心物对立和知

识论传统下的主客对立始终阻碍着整体观点的建立。行为科学兴起以后，“人”终于和天地万物同成为经验知识的对象。

中国人的逻辑—知识论的意识比较不发达。若就对客观世界的认识而言，这自然成为一种严重的限制。但失于彼者未尝无所得于此。中国人因此对于自我以及天地万物常能保持一种整体的观点，而比较免于极端怀疑论的困扰。中国人对自我的存在深信不疑，由自我推至其他个人，如父母兄弟夫妇，则人伦关系的存在也无可怀疑。人与天地万物为一体，由自我的存在又可推至天地万物的真实不虚。自我在与其他人的关系中存在，也在于天地万物的关系中存在，此存在并不是悬空孤立的。因此自我的存在，一方面是外在客观世界存在的保证，另一方面外在观客世界的存在也保证了自我存在的真实性。这是一种互相依存的关系。庄子因己之“乐”即可推出鱼之“乐”，邵雍由“以我观物”即可推到“以物观物”，程明道“万物静观皆自得，四时佳兴与人同”的诗句也表现了同样的观念，儒、道两家在这一方面并非分道扬镳。即使是佛教那种精微的“空”的理论也未能动摇中国人的信念。西方怀疑论者否认客观世界的真实，最后只剩下一个“我思故我在”的孤悬的自我。这种态度对于中国人而言，始终是相当陌生的。中国人也不能像他们那样认为自我必须斩断与外在世界相维系的锁链才能享有真正的自由。这又是外在超越与内在超越截然相异的一点。在中国思想中，自我对外在世界的肯定以及对内在价值之源的肯定都不是知识论和逻辑所能完全保证得了的。人的认知理性终究是有它的限度的。康德的批判哲学穷究“理性”的限度，断定本体界和道德法则都在经验知识的范围之外。康德的断定在中国人看来是顺理成章的，但在西方思想界却并未获得普遍的承认。

中国人相信价值之源内在于一己之心而外通于他人及天地万物，所以翻来覆去地强调“自省”、“自反”、“反求诸己”、“反身而诚”之类的功夫，这就是一般所谓的“修身”或“修养”。孟子和《中庸》都说过“诚者天之道，诚之者人之道”的话。所以“反身而诚”不是“独善其身”的自私或成为佛家所谓“自了汉”。自我修养的最后目的仍是自我求取在人伦秩序与宇宙秩序中的和谐。这是中国思想的重大特色之一。西方仅极少数思想家如斯多葛派曾流露过这种观点，但已在古代末期，不久即为基督教的观点所掩盖。只有在中国思想史上，个人修养才一直占据着主流的地位。修养的理论并不限于儒家一派，道家（包括道教）的“功过格”与佛家无不如此。孔子说：“自天子以至庶人，一是以修身为本”，可见“修身”绝不是上层统治阶级的专利品。

人性中除了自私自利之外，是不是还有光辉高尚的一面？我们又怎样才能发挥光辉的一面，控制黑暗的一面？中国人对这类问题的认识与解答，并

不全靠知识论和逻辑，然而也不否认经验知识有助于人的自我寻求与自我实现。《大学》标举“格物”、“致知”为修身的始点，至少表示道德实践也不能完全离开客观知识。不过修养不能止于知识的层次；“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之”。如何“守仁”便不纯是知识的事了，此中大有功夫在。朱子在宋儒中最正视读书明理，但是他却一再说明“读书只是第二义的事”，最要紧的还是读圣贤书之后，更进一步“切己体验”，“向自家身上讨道理”。总之，中国人基本上相信人心中具有一种价值自觉的能力。（无论我们称它为“仁”，为“良知”或任何其他名目，所指皆同。）这种能力的存在虽然不是像客观事物那样可以由知识来证立，但每一个人都可以通过“反身而诚”的方式而感到它的真实不虚。人如果立志要“成人”或“为人”，不甘与禽兽处于同一境界，则必须用种种修养功夫来激发这一价值自觉的能力。而修养又只有靠自我的努力才能获得，不是经典或师友的指点所能代替的，后者只有缘助的功用。这种一切依赖自己的修养观念不仅深植于知识分子的心中，而且也流行于民间。早期道教有一种“守庚申”之说便是这一观念的变相。晋代《抱朴子》已记载，人身中有一种“三尸”之“神”或“虫”，于庚申日上天，言人罪过，所以必须守之不使上天。（灶神信仰亦是同类，不过所监督的是一家而不是一人的善恶而已。）一般平民或不能深解儒家“仁”或“良知”的理论，所以道教徒便用这种“神道设教”的办法来传播相当于儒家“自省”、“自反”或“慎独”的修养论。“守庚申”的信仰不但流布于中国民间，并且曾传入日本，影响颇广（日人洼德忠有专书研究）。无论是“良知”还是“三尸”，总之，人具有一种内在的精神力量，督促自我不断向上奋斗。

我们现在要问：中国人对自我的态度能够与现代生活相适应吗？我可以十分肯定地答道：中国人这种“依自不依他”的人生态度至少在方向上是最富于现代性的。我们在上面曾提到古代斯多葛派重视人的内在德性的主张在基督教的排斥之下趋于式微。基督教认为自我应完全托付给上帝。人在精神上要求完全自作主宰适成为“我慢”；“我慢”正是自我“解放”的最大障碍之一。在中古基督教的传统中，个人必须通过代表上帝的教会和牧师才能获救。人有罪过时也要向牧师忏悔自白，今天的天主教仍然保持这一传统。所以西方人的精神解救主要是借助于专业牧师的外力，不靠自我的修持。（汉末道教初兴时也有“省过”的方法，但六朝以后似未见普遍流行。）宗教改革以后的新教强调个人直接与上帝交通，这自然是基督教现代化的一个重要步骤。然而牧师传教在西方社会中仍占据着中心的地位。

19 世纪以来，西方基督教面临种种危机，首先是科学的挑战，前面早已提到了。其次是真正信徒对教会和牧师的怀疑。基尔凯郭尔毕生以“如何成为

一个真正的基督徒"自期。西方社会上流行的基督教在他看来全是虚伪。他以为信仰是全副生命的贡献与托付，不容有丝毫怀疑与理性批判夹杂在内。信仰的关键则端在个人能否作出"决断"；因为这是纯属意志与情感的事，与理性毫不相干。这种说法对于虔诚的基督徒自然能发生坚定信仰的作用。可是他又说他之所以信仰基督教则是因为它的教义是最"荒谬的"。（事实上基氏是引用公元2—3世纪，德尔图良的名言，指耶稣死而复活等神话而言。其意在强调信仰非理性所能解，而且比理性远为确实可靠。）而且只有最荒谬的东西才能使人用最大的热情和诚意去信仰。我们不能否认，有些神学家也许会在这种彻底反理性的议论中看到"深刻的真理"，但是它之绝不能在一般常人心中发生"起信"的作用则是可以断言的。这就毋怪尼采要发出"上帝已死亡"的宣告了。

上帝死亡以后的西方人已无法真正从牧师与教堂那里获得自我的解救了。而上教堂做礼拜如仪的芸芸众生在基尔凯郭尔之类人的眼中则都是全无真信仰的流俗。所以近几十年来西方（特别是美国）心理病医生和靠椅代替了牧师和教堂。精神上有危机的西方人已转向"心理分析"去求"解放"与"自由"。弗洛伊德的学说自然是20世纪一大成就，但它是否真能代替传统的宗教却不无疑问。它诊治的对象是文化所压制的人的本能，在这一方面它确有效用。人性中除了本能以外是否蕴藏着较高的精神因子呢？这个问题至少还没有获得人人共同承认的科学解答。斯金纳（B. F. Skinner）的极端行为主义心理学曾经轰动一时，但今天也许只有极少数心理学家还继续相信人和实验室中的鸽子全无分别，相信人可以简单地用"赏"、"罚"二柄来加以操纵控制。如果我们仍不愿放弃人性中有光辉一面的信心，那么心理分析最多也只能解决人的一半（或大部分）的精神病症。

西方存在主义者强调现代人的失落、惶恐、虚无、认同危机种种实感，这些恐怕都与"上帝死亡"后价值之源没有着落有关。弗洛伊德学说和后来发展的深层心理学对于这一类的病痛似乎尚不能提出完全有效的诊断和治疗。以往西方的宗教与哲学把人性扬之过高，现在的心理学又不免凿之过深。这里显然有一个如何取得平衡的问题。弗洛伊德把传统道德文化看成压抑性的，他的"超自我"（super-ego）或"良心"（conscience）即是此种道德的化身。他的深刻观察是不可否认的，但是我们若把中国人所说的"仁"、"良知"和"超自我"完全等同起来，那便不免"失之毫厘，谬以千里"了。其实弗氏也承认人具有一种"没有任何内容的纯罪感"（pure sense of guilt without any content），它存在于"超自我"与"良心"之前。这已为人性中高贵光辉的一面留下了一隙余地。由于这一点不是他注意力集中的所在，因此没有详加发挥。弗氏的后

学容格(Carl G. Jung)在这一问题上反而较为平衡。他认为成年人的人格发展更为重要;而且人格是自我发展出来的。这显然是接引人向上的心理学。容氏特别欣赏亚洲宗教自由自在的风格,以为比基督教的整齐狭隘犹胜一筹。他因此对《易经》、禅宗都能相契。我们不难由此窥见中国人对自我的看法确有其现代意义的一面。

我们并不需要借容格或其他西方学者的赞美以自重,也不是说中国人的自我境界将只解除西方人"上帝死亡"后的困扰。我所要郑重指出的是中国传统的自我观念只要稍加调整仍可适用于现代的中国人。在外在超越的西方文化中,道德是宗教的引伸,道德法则来自上帝的命令。因此上帝的观念一旦动摇,势必将产生价值源头被切断的危机。在内在超越的中国文化中,宗教反而是道德的引伸,中国人从内心价值自觉的能力这一事实出发而推出一个超越性的"天"的观念。但"天"不可知,可知者是"人",所以只有通过"尽性"以求"知天"。对此超越性的"天"中国人并不多加揣测描绘,更不虚构一个人格化的上帝来代表"天"的形象。荀子说:"天地始者,今日是也。"《大学》引汤铭说:"苟日新,日日新,又日新"。《易》"系辞"则说"生生之为易"。这一思想基调是强调宇宙不断创化的过程,至于宇宙是如何开始、怎样开始的,则不是最重要的问题。创世的神话在这种思想基调之下是不容易发展的,因为每一天都是"创世"——"天地始者,今日是也。"我们由以上的分析可以清楚地看到,中国人对自我价值的肯定不但碰不到"上帝死亡"问题的困扰,而且也不受现代基督教神学中所谓"消除神话"(demythologization)的纠缠。中国儒、释、道三教在早期当然都有"神话",如汉代《纬书》中的"演孔图"、"太平经"中的老子诞降的异迹,以及佛教中关于佛陀降生的瑞应之类。但是这些"神话"在中国思想史上并无重要性,而且早就被"消除"了。最激烈的如禅宗大师"呵佛骂祖",要把世尊"一棒打杀与狗子吃掉"。如果西方"消除神话"是基督教的"现代化",那么我们可以说中国的三教都早已"现代化"了。

中国人由于深信价值之源内在于人心,对于自我的解剖曾形成了一个长远而深厚的传统:上起孔、孟、老、庄,中经禅宗,下迄宋明理学,都是以自我的认识和控制为努力的主要目的。中国传统社会中的个人比较具有心理的平衡和稳定,不能完全以外缘条件来解释(如农业社会和家族制度之类)。我们也不能完全根据社会学的观点,认为这是中国人对社会规范和价值的"内化"推行得较为成功所致。至少中国人特别注重自我的修养,是一个值得注意的文化特色。这当然不是说中国人个个都在精神修养方面有成就。但两三千年来中国社会能维持大体的安定,终不能说与它的独特的道德传统毫无关系。社会上只要有少数人具有真实的精神修养,树立道德风范,其影响力是

无法低估的。

中国人的自我观念大体上是适合现代生活的，但是也有需要调整的地方。传统的修养论过于重视人性中“高层”的一面，忽略了“低层”与“深层”的一面。而且往往把外在的社会规范和内在的价值之源混而不分（即弗洛伊德所谓“超自我”与“纯罪感”混而不分。按：程伊川以为“性”中无孝、悌，只有仁、义、礼、智，也是指这一分别而言。后者——仁、义、礼、智——也可说是“无任何内容的纯道德意识”）。近代的行为科学，特别是深层心理学正可补充中国传统修养论的不足。现代西方人遇到自我精神危机时往往向外求救，而心理分析又有偏于放纵本能的流弊，“自由”、“解放”反成为放纵的藉口。从这一点说，中国的修养传统正是一种值得珍贵和必须重新发掘的精神资源。最后，我愿意预答一个可能遇到的质难，即中国人关心人的内在价值之源的信念究竟在今天还有没有事实的根据？如果人真的像斯金纳所说的，与实验室中的鸽子、老鼠全无分别，那么我们在上面谈到的精神修养岂非全成了自欺欺人？这个问题至少可以有两种不同的答案。第一，我们可以不必预设人有内在的价值之源，而肯定修养有助于人的心理健康。荀子认为道德规范是人为的，但仍然坚持“化性起伪”的“修身”论，至于修养之实际有助于个人的心理平衡和社会稳定则是一个无可否认的经验事实。我们即使采取功利主义者的后果论，也应该对它加以肯定。第二，所谓内在的价值之源是指人是否具有与生俱来的价值自觉的能力。这个问题我们现在尚不能给予“科学的”答案。现代西方的经验主义哲学和行为主义心理学都否认人有先天的认知能力或“先天观念”（innate ideas）。理性主义早已被唾弃了。如果人并无先天的认知能力，我们也可以类推人没有先天的价值自觉的能力。但是近年来乔姆斯基（Noam Chomsky）却根据他在心理语言学上的研究为理性主义翻案。从他所发现的语言结构的复杂性和小孩子很快即能自然地掌握语言这一事实，他推断人必然具有与生俱来的语言能力。在这个基础上，他重新提出了人有“先天观念”的问题。他也是对斯金纳的心理学批评得最严厉的一个人，认为斯氏的实验结果绝大部分都不适用于解释人的行为。乔姆斯基复活理性主义的努力在西方哲学、语言学、心理学各方面都有冲击力，但并未获得普遍的承认，而且乔氏本人也没有涉及“先验道德”或“上帝存在”这一类旧理性主义的哲学论题。他只是根据语言研究的经验证据来驳斥经验主义者把人完全下侪于一般动物而已。乔姆斯基与经验主义者之间的争论牵涉到许多复杂问题，此处不能多说。总之，我们现在还不到下论断的时候（也许“先天能力”这个问题在可见的未来还找不到最后的答案），我引乔氏之说，其用意绝不是要从“人有与生俱来的语言能力”推出“人有与生俱来的价值自觉

的能力”。我仅仅是要指出，乔氏关于“先天观念”的坚持，对于“内在价值之源”的问题有一种新的启示：现代经验科学的知识对于这一重大问题并未能下最后的判断。我在上面曾引及康德把道德法则划在经验知识之外。但在今天的行为主义者如斯金纳之流则根本认为“先验道德”之说早已被“科学”推翻了。乔姆斯基的例子至少使我们看到：经验知识中也出现了倾向于支持“先天观念”的证据。因此这个问题仍然是开放的，疑者固然有理由，信者也不算完全无据。换句话说，即使根据严格的科学观点，中国人关于自我的看法，也还没有到非放弃不可的境地。

四、对生死的看法

最后我想用几句话交代一下中国人关于生死的见解，因为这也是每一个文化所必须面对的问题。关于这一问题，一般民间的信仰与知识分子的理解当然有较大的距离，但其间也仍有相通之处。

大体说来，中国人的生死观仍是“人与天地万物为一体”的观念的延伸。以民间信仰而言，在佛教入中国以前，中国人并没有灵魂不朽的说法。中国古代有“魂”与“魄”的观念，分别代表天地之“气”。“魂”来自天，属阳；“魄”来自地，属阴。前者主管人的精神知觉，后者主管人的形骸血肉。魂与魄合则生，魂与魄散则死。这是一种二元的灵魂观，在世界各文化中颇具特色。更值得注意的是魂魄分散之后，一上天，一入地。最近长沙马王堆汉墓所发现的帛画和木牍很清楚地表现出这种分别（详见我的《中国古代死后世界观的演变》）。但是魂、魄最后复归于天地之气，不是永远存在的个体。周代以来的祭祀制度有天子七庙、诸侯五庙、士庶人祭不过其祖之类的规定，其背后的假定便是祖先的灵魂日久即化为“气”，不再能享受子孙的祭祀了。关于这一点，子产论魂、魄已明白指出。所以中国古代虽也有关于“天堂”与“地狱”的想象，然而并不十分发达。最重要的还是人世，天堂与地狱也是人世的延长。简言之，生前世界和死后世界的关系也表现出一种不即不离的特色。佛教东来之后，天堂、地狱的想象当然变得更丰富，也更分明了。但轮回的观念仍使人能在死后不断地重返人世，中国民间之所以易于接受佛教的死后信仰，这也是关键之一。在现代化的冲击之下，中国民间关于生死的信仰虽没有完全消失，却毫无疑问地是日趋式微了。所以我们不必过分注意这一方面的现代演变。但是中国知识阶层关于生死的看法则大值得我们重视。

孔子“未知生，焉知死，未能事人，焉能事鬼”的话是大家都知道的。这种

说法曾被一些西方学者(如 Jacques Choron)误会为“逃避问题”的态度。其实孔子并不是逃避,而正是诚实地面对死亡的问题。死后是什么情况,本是不可知的,这种情形一直到今天仍然毫无改变。但有生必有死,死是生的完成,孔子是要人掌握“生”的意义,以减除对于“死”的恐怖。这种态度反而与海德格尔非常接近。不但孔子如此,主张“一生死,齐万物”的庄子也说:“故善吾生者,乃所以善吾死也。”庄子又用“气”的聚、散说生死。这不但和魂、魄的离合说相应,而且更可见其背后仍有一牢不可破的“人与天地万物一体”的观念。在经过佛教的挑战之后,宋代的儒家关于生死的见解仍回到中国思想的主流。张载强调“生”是“气之聚”、“死”是“气之散”,便吸收了庄子的说法。以小我而言,既然是“聚亦吾体,散亦吾体”,自然不必为死亡而惶恐不安。以大我而言,宇宙和人类都是一生生不已的过程,更无所谓死亡。朱熹认为佛家是以生死来怖动人,所以才能在中国长期流行。但是只要我们能超出“私”之一念,不把小我的躯体看得太重(即所谓“在躯壳上起念”),我们便可以当下摆脱“死”的怖栗。

中国思想家从来不看重灵魂不灭的观念,桓谭论“形神”、王充的“无鬼论”、范缜的“神灭论”都是最著名的例子。但是中国思想的最可贵之处则是能够不依赖灵魂不朽而积极地肯定人生。立功、立德、立言是中国自古相传的三不朽信仰,也是中国人的“永生”保证。这一信仰一直到今天还活在许多中国人的心中。我们可以毫不迟疑地说,这是一种最合于现代生活的“宗教信仰”。提倡科学最力的胡适曾写过一篇题为“不朽——我的宗教”的文章,事实上便是中国传统不朽论的现代翻版。根据中国人的生死观,每一个人都可以勇敢地面对小我的死亡而仍然积极地做人,勤奋地做事。人活一日便尽一日的本分,一旦死去,则此气散归天地,并无遗憾。这便是所谓“善吾生所以善吾死”。张载的《西铭》说得最好:“存,吾顺事;没,吾宁也。”

以上我试图从价值系统的核心出发疏解中国文化在现代的转化。我希望这种多方面的疏解可以说明本文开端时所标举的主旨,即中国文化与现代生活不是两个互相排斥的实体。在现实中并不存在抽象的现代生活,只有各民族的具体的现代生活,中国人的现代生活即是中国文化在现阶段的具体表现。中国文化在现代发生了前所未有的剧烈变动,而西方现代文化的冲击则是这一变动的根本原因。这都是大家有目共睹的历史事实。但是这种激烈的变动是不是已经彻底地摧毁了中国文化的基本价值系统呢?这个问题可以从两方面来答复。以个人而言,一部分知识分子,特别是少数西化派,的确在自觉的思想层面上排斥了中国价值系统中的主要成分。即使是这些少数人,只要我们细心观察便会发现,他们在不自觉的行为层面上仍然无法完全

摆脱传统价值的幽灵。以整个中国民族而言，我深觉中国文化的基本价值并没有完全离我们而去，不过是存在于一种模糊笼统的状态之中。中国人一般对人、对事、处世、接物的方式，暗中依然有中国价值系统在操纵主持。这是一个经验性的问题，必须留待经验研究来回答，我在这里不过姑且提出一种直觉的观察而已。

非常粗疏的说，文化变迁可以分成很多层：首先是物质层次，其次是制度层次，再其次是风俗习惯层次，最后是思想与价值层次。大体而言，物质的、有形的变迁较易，无形的、精神的变迁则甚难。现代世界各文化的变迁几乎都说明这一现象，不仅中国为然。中国现代的表面变动很大，从科技、制度，以至一部分风俗习惯都与百年前截然异趣。但在精神价值方面则并无根本的突破。而且事实上也无法尽弃故我。由于近百年来知识界在思想上的分歧和混乱，中国文化的基本价值一直没有机会获得有系统、有意识的现代清理。情绪纠结掩盖了理性思考：不是主张用“西方文化”来打倒“中国传统”，便是主张用“中国传统”来抗拒“西方文化”。中国学术思想界当然并不是没有理性清澈而胸襟开阔之士，只是他们的声音本已十分微弱，在上述两种吼声激荡之下更是完全听不见了。所以中国的基本价值虽然存在，却始终处于“日用而不知”的情况之中。价值系统不经过自觉的反省与检讨不可能与时俱新，获得现代意义并发挥创造的力量。西方自宗教革命与科学革命以来，“上帝”和“理性”这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向，开辟了新的天地。把人世的勤奋创业理解为上帝的“召唤”，曾有助于资本主义精神的兴起；把学术工作理解为基督教的天职(scholarship as a Christian calling)也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。“上帝”创造的宇宙是有法则、有秩序的，而人的职责则是运用“理性”去发现宇宙的秩序与法则。这是近代许多大科学家所接受的一条基本信念，从牛顿到爱因斯坦都是如此。爱因斯坦把“上帝”理解为“理性在自然界的体现”。因此他终生拒绝接受量子力学中的“不确定原则”。在政治、社会领域内，自由、人权、容忍、公平等价值也不能脱离“上帝”与“理性”的观念而具有真实的意义。西方外在超越的价值系统不仅没有因为“现代化”而崩溃，而且正是“现代化”的一个极重要的精神泉源。诚然，如上文所指出的，西方的价值系统在现代化的后期的今天已面临了严重的危机，但西方人同时也已开始从多方面去发掘这一危机的性质及其挽救之道。他们怎样脱出危机，现在尚不可知；可以确知的是新的反省与检讨将为西方文化下一阶段的发展提供一个新的始点。

中国现代化的困难之一即源于价值观念的混乱；而把传统文化和现代生活笼统地看做两个不相容的对立体，尤其是乱源之所在。以“现代化”等同于

“西化”，无论在保守派或激进派中都是一个相当普遍的现象。这是对于文化问题缺乏基本认识的具体表现。激进的西化论者在自觉的层面完全否定了中国文化，自然不可能再去认真地考虑它的价值系统的问题。另一方面，极端的保守论者则强调中国文化全面地高于西方，因此对双方价值系统也不肯平心静气地辨别其异同。至于这两派人在攻击或卫护中国文化时，将价值系统与古代某些特殊的制度与习惯牵混不分，那更是一个不易避免的通病了。近代中西方文化的辩论虽仅局限在某些知识分子的小圈子之内，但经辗转传播之后也往往会影响到知识界以外的一般人士，以致他们在“日用而不知”之际，逐渐对中国的价值观念发生误解或曲解。从这一角度看，我们便不难了解问题的严重性了。凯恩斯（J. M. Keynes）论及经济问题时曾有一句名言："从事实际工作的人，总以为他们完全不受学术思想界的影响，但事实上他们往往是某一已故经济学家的（学说的）奴隶。”文化问题也正是如此。价值系统问题如果长久地不获澄清，会给中国文化招致毁灭性的后果，更不必说什么现代转化的空话了。

我在本文中将中国文化的价值系统与古代的制度、风俗以及物质基础等加以分别，但是这绝不表示我相信文化价值是亘古不变的，更不是说我把文化价值当做一种超绝时空的形而上实体来看待。事实上，我在分别讨论中国价值系统各个主要面相时已随处指出这个系统面临着现代变迁必须有所调整与适应。我并且毫不讳言在某些方面中国必须“西化”。但是整体地看，中国的价值系统是禁得起现代化以至“现代以后”（post-modern）的挑战而不致失去它的存在根据的。这不仅中国文化为然，今天的西方文化、希伯来文化、伊斯兰文化、日本文化、印度文化等都经历了程度不同的现代变迁而依然保持着它们文化价值的中心系统，此中最极端也最富启发性的例子是印度的“舍离此世”（renunciation）的价值观念和森严的等级制度（caste system）如何在现代化挑战下发挥了创造性的作用。（可看法国社会学家 Louis Dumont 的经典著作：*Homo Hierarchicus*, *The Caste System and Its Implications*。）这些古老民族的价值系统都是在文化定型的历史阶段形成的，从此便基本上规范着他们的思想与行为。怀特海（A. N. Whitehead）曾说：“一部西方哲学史不过是对柏拉图的注脚。”这只是指哲学而言。其实这个说法正可以推而广之，应用于各大文化的价值系统方面。各大文化当然都经过了多次变迁，但其价值系统的中心部分至今仍充满着活力。这一活生生的现实是决不会因为少数人闭目不视而立刻自动消失的。（按：怀特海的原意是说西方后世哲学家所讨论的都离不开柏拉图所提出的基本范畴和问题，并不是说，每一部西方哲学史都在发挥柏拉图的哲学观念。批判和立异也是“注脚”的一种方式。读

者幸勿误解此语。)

今天世界各民族、各文化接触与沟通之频繁与密切已达到空前的程度。面对着种种共同的危机,也许全人类将来真会创造出一种融合各文化而成的共同价值系统。中国的“大同”梦想未必永远没有实现的一天。但是在这一天到来之前,中国人还必须继续发掘自己已有的精神资源,更新自己既成的价值系统。只有这样,中国人才能期望在未来世界文化的创生过程中提出自己独特的贡献!

试论中国文化的重建问题

董仲舒在著名的“天人三策”的第一策中对曰：“胡汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。古人有言曰：临渊羡鱼，不如退而结网。今临政而愿治者七十余岁矣，不如退而更化；更化则可善治，善治则灾害日去，福禄日来。”

董仲舒对策之年虽在史家之间尚有争论，但上距汉之初兴约70年左右则是不成问题的。这是汉代统一以后从政治建设转向文化建设的一个重大关键。董子所说的“更化”后来便成了中国历史上最著名的“崇儒更化”，儒家思想从此在中国取得了正统的地位。无论我们今天对于儒家的看法如何，这一历史事实至少告诉我们：在中国的传统观念中，政治是要建立在文化的基础之上的；这就是所谓“更化则可善治”。

从辛亥革命到现在恰好70年了。在这70年中，中国也始终是处在“临政而愿治”，但不曾“退而更化”的状态之中。其间虽也曾发生过“五四”运动，是属于文化思想方面的革命，然而为时甚暂，并且很快地便为政治运动吸引而去。所以认真地说，中国近数十年来在文化思想方面的成绩，依然是有限的。承《中国时报》的好意，一再希望我在辛亥革命70周年之始，对文化问题略抒所见。但是由于文化重建的题目太大，我只能就根本态度方面表示一点个人的看法，粗疏浅薄将是不可避免的。

自19世纪末叶以来，关于中国传统文化的问题便不断有人提出讨论；“五四”以后，中西文化的争议更是高潮迭起。这些讨论和争议在当时虽然没有获得共同的结论，但是多少也发生了一些澄清观念的作用。时至今日，大概已没有再坚持“本位文化”、“全盘西化”、或“中体西用”种种旧说法了。以前谈文化问题的人往往显露两个倾向：第一，他们将复杂万状的文化现象在文字上加以抽象化，并进一步用几个字来概括整个文化传统的精神。第二，这种抽象化又引起一个不易避免的倾向，即以为具体的文化现象也和抽象的

观念一样可以由我们任意摆布。上面所说“本位文化”、“全盘西化”之类的态度便是这种倾向下的产物，其基本假定是人们（其实只限于少数知识分子）可以主观地、片面地决定文化发展的方向。我在本文中将尽量避免这两种倾向，但是并不否认我们的自觉的努力可以有助于文化的发展。大体言之，在思想和价值的领域内，如果客观条件允许，我们是可以通过持续不断的努力而有所创新的。中外历史上，这样的例证多不胜举；18 世纪欧洲的启蒙运动和本世纪之初中国的“五四”新文化运动尤其是最有力的证明。

另一方面，我们今天讨论中国文化的重建问题，在基本观念上已和四五十年前的“全盘西化”论者截然不同。这几十年间学术界（尤其是人类学）关于文化的探讨，以及许多非西方民族的文化发展都加深了我们对文化变化的了解。文化虽然永远在不断变动之中，但是事实上却没有任何一个民族可以一旦尽弃其文化传统而重新开始。克拉孔（Clyde Kluckhohn）曾指出，一个社会要想从它以往的文化中完全解放出来是根本不可想象的事。离开文化传统的基础而求变求新，其结果必然招致悲剧。德国 1919 年所颁行的《魏玛宪法》（Weimar Constitution）便是显例。这个宪法作为一个抽象的政治文件而言是相当精彩的，可谓民主精神的充分体现。但由于它完全脱离了德国文化背景，因此施行起来便一败涂地，最后竟导致希特勒的崛起，酿成大祸。克拉孔指出，这部宪法的出发点便是人事的改革可以不顾文化条件而一切从头作起。（见 Clyde Kluckhohn, *Culture and Behavior*, *A Free Paperback*, 1992, p. 70.）其实“魏玛宪法”虽然失败，尚不失为理性的产物。至于企图用非理性乃至反理性的方式来消灭自己的文化传统，如中国大陆上那种荒谬绝伦的“文化大革命”，其结局之悲惨更是有目共睹的了。所以今天已不再发生所谓“西化”的问题，更不必说什么“全盘西化”了。现代的科学与技术在文化上显然具有中立性；经济发展也已证明可以适应于各种不同的非西方的文化环境。近来文化的讨论之所以用“传统”与“现代”来代替“西化”与“本位化”的旧名词，决不是偶然的。在现代科技的强烈冲击下，每一文化（包括西方在内）都曾经过一个“传统”与“现代”互相激荡的历史阶段。并且由于各民族的文化背景不同，这种激荡的过程与结局也彼此殊异。换句话说，每一民族的传统都有其特殊的“现代化”的问题，而现代化则并不是在价值取向方面必须完全以西方文化为依归。以前的人，把“西化”和“现代化”简单地等同起来，显然是一错误。

最近几年来若干地区的文化动态更使我们真切地认识到：今天世界上最坚强的精神力量既不来自某种共同的阶级意识，也不出于某一特殊的政治理想。唯有民族文化才是最经得起时间考验的精神力量。共产世界的分裂，如

中俄冲突、中越冲突，分析到最后断然有民族文化的力量在暗中推动。伊朗对西方文化特别是美国文化的强烈反抗，虽已越出理性的轨道，但其所表现的乃是民族文化意识的觉醒，则至为明显。伊朗的文化传统寄身于伊斯兰教，亦正如波兰的民族精神依附于天主教。波兰天主教的精神权威往往超乎共产党的领导效能之上，这尤其是文化力量大于政治力量的明证。

基于我们今天对文化的认识，中国文化重建的问题事实上可以归结为中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。这样的大问题自然不是单凭文字语言便能完全解决的，生活的实践尤其重要。但是历史告诉我们，思想的自觉依然是具有关键性的作用的。自“五四”运动以来，中国文化重建所遭遇到的挫折至少一部分是由于思想的混乱而造成的。自康有为的“大同书”以来，各种过激思想一直在不断地裹胁着中国的知识界。这一文化悲剧决非任何历史决定论所能解释得清楚的。这一事实最足以说明中国近代思想的贫困。

造成中国思想贫困的客观因素当然很多，不过从主观方面来看，中国学术思想界本身也不能完全辞其咎。70 年来，中国并没有一个持续不断的文化建设的运动。前已指出，“五四”新文化运动，不幸变质太早，还来不及在学术思想方面有真实的成就，便已卷入政治漩涡中去了。这和西方的“文艺复兴”、“启蒙运动”或中国的“理学运动”都无法相提并论。古人说“礼乐所由起，百年积德而后可兴也”。近代中国便正缺少这样一个“积德”的阶段。但问题并不完全在于政治社会情况的不安定，以致学术工作无从循序渐进。更重要的是多数文化运动的领导人物仍然摆脱不了“学而优则仕”的传统观念的拘束，因此不能严守学术岗位。在他们的潜意识里，政治是第一义的，学术思想则是第二义的；学术思想本身已无独立自足的意义，而是为政治服务的事物。自康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》以来，这种偏向便愈来愈显著。不但治中学者如此，治西学者亦复如此。一般倾慕西方文化的人在取舍抑扬之际也缺乏真知灼见；他们往往对自己还没有十分弄清楚的东西，已迫不及待地要用之于中国政治和社会的改造上面。这种轻率而又轻薄的态度不但与西方“为知识而知识”的精神完全背道而驰，而且也和中国人所一向讲究的为学须分本末人己的传统大相径庭。王安石是一位用学术来改造政治的伟大人物，他便曾把学术与政治之间的领域作了恰如其分的划分。他说：

> 为己、学者之本也。……为人、学者之末也。是以学者之事，必先为己，其为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学也、始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时、其道未足以为己，而

其志已在于为人也，则亦可谓谬用其心矣。谬用其心者，虽有志于为人，其能乎哉！（《临川先生文集》卷六十八“杨、墨”）

中国近代从事文化运动的人便不幸而犯了“其道未足以为己，而其志已在于为人”的大病。

以往的失败对我们有绝大的启示。文化建设必须立足于学术思想的深厚基础之上；这是需要坚忍的精神和长期而艰苦的努力才能获得的。70年来，我们都在“临渊羡鱼”的心理状态下蹉跎过去了，但“退而结网”的工作却始终没有认真地进行，这是今后必须补足的一课。

中国传统中的基本价值与中心观念如何转化？这个问题太大，没有人能给予简单的答案。就学术思想的范围之内所能作的努力而言，我个人在经过了慎重的考虑之后，愿意提出以下几点建议：

第一，现代性格的文化重建和董仲舒时代的崇儒运动不同，它绝不能基本上依赖政治力量。以西方文化而论，其现代性正表现在从中古政教合一的局面中解放出来。这个发展始于文艺复兴，至启蒙运动（Enlightenment）而正式完成。汉代去古未远，且有秦代以吏为师的先例，所以董仲舒的“更化”仍走的是官师合一的“复古”道路。事实上，中国史上的重要文化运动无不起源于民间，先秦诸子、六朝玄学与佛学、宋明理学都是如此。但这些运动最后往往流为官学，因而失去其活力。两汉的经学，唐代的三教讲论，明、清的程朱正学都是显证。今后的文化发展必须要突破这一传统的格局。学术和文化只有在民间才能永远不失其自由活泼的生机；并且也惟有如此，学术和文化才确能显出其独立自主的精神，而不再是政治的附庸。但是这并不表示学术与文化必然是和政府处在对立的地位，或与政府不发生任何关系。在现代化的社会中，学术与文化有时可以是一种“批判的力量”，但这种批判的锋芒并不是专门指向政府的。另一方面，政府对学术与文化则有从旁支持与奖励的责任；这种支持与奖励又往往是和现代化的程度成正比例的。我说“从旁”，其意在强调学术与文化自具独立的领域，政府只有提供经费的义务，而无直接干涉的权力。当然，学术与文化脱离了政治的控制之后还会遭到其他问题的困扰，但是问题的性质已变，是现代的而不是传统的了。

第二，如果如上面所说，文化重建涵蕴着传统观念与价值的转化，那么，政治与学术思想之间的关系必须作新的调整，即不再是第一义与第二义的关系。根据中国传统的理论，道统本当在正统之上；学术思想较之政治是更具有根本性质的人类活动。然而以实际情形言，政治在整个中国文化体系中却一向是居于中心的位置。传统社会的人才几乎大部分集中在政治方面，便是

明证。自汉代经学与利禄相结合以后，学术思想的领域便很难维持它的独立性，而成为通向政治的走廊。从博士制到后代的翰林制，传统的学术机构是附属于政府的，因此并没有自主的力量。大体而论，中国历代的学术是靠少数学者以私人的身份来维持的。宋、明儒者如周、张、二程、朱、陆以至陈白沙、王阳明等人，其学术皆由深造而自得之，不但得不到朝廷的支持，而且还被斥为“伪学”、异端。二程、朱子、阳明都时时忧虑科举会妨害真学术。这尤可见学术领域受政治力量冲击之一斑。传统中国所谓读书人之中，绝大多数是为了功名利禄而读书的。其中偶然也有因习举业而接触到圣人之道，便从此转向学术方面的，但毕竟是太少了。在这种风气的长期熏陶之下，中国知识分子无形中养成了一种牢不可破的价值观念，即以为只有政治才是最后的真实，学术则是次一级的东西，其价值是工具性的。这种观念在近代史上的具体表现便是把一切文化运动都化约为政治运动。不但“五四”新文化运动终结于政治分裂，其他许多规模较小的文化活动最后也都经不起政治浪潮的冲击。另一方面，不少从事于政治活动的人也往往在开始的时候假借学术或文化的名义。换句话说，政治永远是最后的目的，学术与文化不过是手段而已。在这种情形之下，学术与文化是谈不上有什么独立的领域的。因此在今后文化重建的过程中，我们必须要彻底改变看法，牢牢地守住学术文化的岗位。现代中国最流行的错误观念之一便是把一切希望都寄托在政治变迁上面——无论是革命式的或是改良式的。一般知识分子似乎认为只有政治变好了，中国的文化、社会、经济各方面才能跟着起变化。这种想法的后面不但存在着一种急迫的心理，而且也透出对政治力量抱有无限的信任。后者正是中国传统所留下来的成见。戊戌政变时王照主张先多立学堂，改变风气，然后再行新政。这是从文化到政治的一条正路。但是康有为不以为然，他对王照说：“列强瓜分就在眼前，你这条道如何来得及？”无可讳言，康有为的想法在今天中国仍然是十分普遍的。

我们今天不禁要问：何以近百年来我们这样重视政治的力量，而在中国现代化的整个过程中政治竟是波折最多、进步最迟缓的一个环节呢？撇开中国大陆全面堕退为个人专制这一事实不谈，即使是在许多号称追求民主的中国知识分子身上，我们也往往看不到什么民主的修养。这最足说明政治的是一种浮面的东西，离不开学术思想的基础。近代中国政治素质的普遍低落正反映了学术思想衰微的一般状态。在学术思想方面未发生建设性的根本变化之前，政治方面是不会突然出现奇迹的。因此，我愿意郑重地指出，任何对于中国文化重建的新尝试都不能不从价值观念的基本改变开始，那便是说：我们必须把注意力和活动力从政治的领域转移到学术思想的阵地上来。这

一观念上的转变不但是现代化的一个先决条件，而且也符合中国传统关于政治与学术之间的理论分野，这种分野不幸在实践中遭到长期而严重的歪曲，现在似乎是到了必须彻底改正的时刻了。

第三，我想非常简略地谈一谈有关文化重建的实质内容的问题。70 年来一切关于中国文化重建的问题其实都可以归结到一个问题，即在西方文化的冲击之下中国文化怎样调整它自己以适应现代的生活。因此今天中国所谓文化重建决不仅仅是旧传统的"复兴"问题。近代中国虽屡经战乱，但并没有遭到中古欧洲被"蛮人"征服的命运，在文化上更没有进入任何"黑暗"时代。"文艺复兴"(Renaissance)在中国的出现是既无必要也不可能的。许多人所深为慨叹的中国传统文化的衰落其实乃是在西方文化冲击下的蜕变历程。用我们今天的眼光来回顾，这个历程中诚不免充满着非理性的盲动。但这恐怕只能归咎于无可避免的历史命运。因为近代中西文化的接触并不是事先计划好的，而且在中国一方面，更是完全没有任何心理准备的。从这一意义来说，我们只好接受这个历程是既成的事实，而毋须过分地惋惜。文化重建决不意味着我们要回到 19 世纪中叶以前的历史状态。谁都知道那是不可能的。

如果我们所期待的文化重建无可避免地要包含着新的内容，那么西方的价值与观念势将在其中扮演重要的角色。事实上，由于近百余年来各种西方的价值与观念一直不断地在侵蚀着中国，中国文化早已不能保持它的本来面目了。现在的问题只是我们怎样能通过自觉的努力以导使文化变迁朝着最合理的方面发展而已。

提及文化的方向，我们便自然地想到"五四"的新文化运动。这是中国近代史上第一次具有明确的方向的思想运动，即所谓民主与科学。今天回顾起来，我们当然不难看出"五四"时代人物在思想方面的许多不足之处。最重要的是他们对科学和民主的理解都不免流于含糊和肤泛。至于他们把民主与科学放在和中国文化传统直接对立的地位，那更是不可原谅的大错误。但是就中国文化重建的方向而言，民主与科学确代表现代文明的主要趋势。"五四"所揭示的基本方向通过 60 年的历史经验而益见其为绝对的正确。我们稍稍追溯一下"五四"前后中国社会的实际状态，便不能不承认新文化运动在当时确曾发挥了心灵解放的绝大作用，这是一个无可争辩的历史事实。

民主与科学虽然是近代西方的观念，但是它们和中国文化并不是互不相容的。英国的李约瑟曾一再强调中国自有其科学的传统，民主作为一种尊重人性的政治理想而言，也和儒家与道家的一些中心观念有相通之处。因此，我们接受民主与科学为文化重建的起点并不意味着走向西化之路。这里用

"起点"两字是表示两重意思:第一,离开了民主与科学的现代化中国是不可想象的事;这是文化重建的基本保证。因此我们今后仍然要继续高举民主与科学的鲜明旗帜。第二,我们已与"五四"时代的认识不同,民主与科学绝不能穷尽文化的全幅内容。道德、艺术、宗教等等都需要经过现代化的洗礼,但是并不能直接乞灵于民主与科学。"五四"以来形成思想主流的"实证主义"(Positivism)的观点必须受到适当的矫正。换句话说,文化重建虽以民主与科学为当务之急,然而在民主与科学之外仍然大有事在。

今天重新肯定"五四"在文化方向上的正确性是十分必要和适时的。最近二三十年来,我们常常看到不少爱护中国文化的人对"五四"的缺点严加谴责并进而否定它所代表的文化方向。"五四"时代的人对中国传统文化,特别是儒家的攻击诚然失之过激,这是不必讳言的,这种激烈的态度也是近代西方启蒙运动的一个基本特色。18世纪伏尔泰、狄德罗等人对基督教传统的攻击也同样不免过火。但是,另一方面,如果我们把当时的教会和在社会上流行的种种黑暗的习俗联系起来看,我们便自然会对这些启蒙思想家的激越情绪产生一种同情的了解。连理性主义大师康德都因为有关宗教的言论而受到政府的迫害,其他也就可想而知了。以彼例此,我们在评价"五四"的时候也必不可由于事过境迁之故而把"五四"的思潮和当时的历史背景完全割裂开来。当我们看到民国初年,北京、上海十七八岁的少女还在"礼教"的压力之下为未婚夫"殉节"时,恐怕只有最无心肝的人才能为"饿死事小,失节事大"的话辩护吧! 康德认定启蒙的精神是:"人必须随时都有公开运用理性的自由。"("The public use of one's reason must be free at all times")"五四"的原始精神正是如此,即不受一切权威的拘束,事事都要问一声:"为什么?"

我决不是无条件地颂扬"五四"的文化运动,更不以"五四"为满足。恰恰相反,我们早就应该超越"五四"的思想境界了。但是由于"五四"在学术思想方面缺乏真实的成就,当时所提出的民主与科学到今天还依然大部分停留在理想的阶段。所以在我们要求超越"五四"的同时,我们还得补上"五四"时代未能完成的思想启蒙的一课。由于最近二三十年来中国大陆在文化上一直是处于"逆水行舟"的状态,今天知识分子尤其迫切地感到有"再启蒙"的需要。因此无论"五四"本身具有多少缺点,它所揭示的方向在今后文化重建的过程中都必须获得肯定。

一方面肯定"五四"的启蒙精神,另一方面超越"五四"的思想境界,这就是中国文化重建在历史现阶段所面临的基本情势。在结束本文之前,让我对超越"五四"的思想境界这一点再略作说明。

前已指出,自清末以来中国思想界一直是处在一种不健康的急迫心理的

压力之下。“五四”时代的人物也不例外，因此视野和胸襟都不够开阔。他们往往不能对中西文化在道德、宗教等精神层面所遭遇到的现代危机有任何深刻的同情和理解。不但中国的理学和佛教仅成为抨击的对象，西方的基督教和唯心论一系的哲学也得不到公平的待遇。至少“五四”的主流思想是显然带有这种粗暴的倾向的。在这一类的偏见方面，我们今天自然没有理由再步“五四”的后尘了。

文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础之上。这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基本工作。中西文化传统都包涵着非常复杂的历史成分，决不是三言两语所能概括得尽的。我们有时为了讨论的方便，不免要用某些简单明了的概念来对中西文化作一种总提式的描述。例如有人说中国文化是静态的，西方文化是动态的；也有人说前者是知足的，后者是不知足的；更有人说前者是德性的，后者是智性的。这种概括式的对照当然并不全是毫无根据的胡说，但是如果运用得不当却最能引致认识的混乱和思想的贫困。“五四”以来好几次所谓“文化论战”都足以说明这种情况。所以就文化重建的主观条件言，我们首先必须调整观念，尽量保持一种开放的心灵，只有如此，我们才不会重蹈以往论战双方那种偏狭武断的覆辙。

中西思想传统都不是和谐的整体，其中包含了许多互相歧异以致冲突的成分。中国思想史上早已有儒、释、道的三大系统，而每一系统之内又复有宗派之别。西方文化的来源是多元的，所以情形更是复杂万分。宗教、哲学、科学、文学、艺术从来便各有独自的领域，也各具不同的传统。以眼前而论，西方世界在学术思想方面尤其充满着内在的矛盾和紧张。撇开马克思主义与非马克思主义两大壁垒的对峙不谈，学术界便有所谓人文学与科学的“两个文化”的冲突，哲学界也有英美分析传统与欧陆的存在主义和现象论之间的争执；在一般思想界，德国的“批判理论”(Critical Theory)现在正在向主流派的政治社会学说挑战。这一派人特别强调知识的批判性格和解放效能。这是西方式的知行合一的理论，在思想上一部分渊源于马克思所谓哲学的任务在于改变世界之说。甚至在西方思想的核心部分，即知识论的领域内，今天也大有异说竞起的趋势。科学哲学(Philosophy of Science)的最近发展已相当改变了以往实证论者对“科学”和“知识”所持的那种偏狭看法。在有些识解宏通的哲学家(如普特南 Hilary Putnam)的眼中，文学、人文学、伦理学等也一样具有“知识”的身份，不过与自然科学的知识不尽相同，不能“形式化”(unformalizability)而已。(可看普氏的近作《意义与道德科学》*Routledge & Kegan Paul*，1978。)

仅仅以学术思想的主要流派而论，中西文化的内部已经是如此复杂，则如何斟酌尽善以消纳西方思想于中国文化系统之中自然是一种不可想象的巨大工程。从前佛教传入中国，从汉末到宋代，经过近一千年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过一种宗教，其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国，其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式触及西方思想之前，早已在政治、经济、社会各种生活层面上受到西方文化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考，那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。陈寅恪先生曾说：

> 窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。（冯友兰《中国哲学史》审查报告三）

陈先生所推测的大方向自然不错，但是我们必须注意：西方思想绝不能简单地和佛教相提并论，佛教的基本立场是出世的，因此与中国思想的主流格格不入。西方思想则千门万户，其中颇不乏精微的入世理论，足与中国的旧说互相印证。尤其重要的是：前已指出，西方文化一开始就撼动了中国文化的根本。百余年来，不但中国的社会结络、经济形态、政治制度都发生了基本的改变，而且思想和语言也早已非复旧观。换句话说，中国的思想传统一直在迅速地转化之中，远不像六朝、唐、宋时代那样容易保持"本来民族之地位"了。

我十分同情陈先生的说法，中国将来终必将在思想上自成系统；我也很同意陈先生的评价，玄奘的唯识之学在中国思想史上占不到最高的地位。但是我觉得中国现阶段学术思想的空前贫困正是因为今天缺乏玄奘型的人物，肯以毕生精力忠实输入西方的各种学说而不改其本来的面目。陈先生所说的"北美或东欧之思想"，大概是指当时流行于中国的实验主义和马克思主义而言。事实上"五四"时代的知识界领袖们对这两种思潮还没有彻底弄清楚以前，就已迫不及待地把它们当做解决中国政治社会问题的万灵丹了。即使是对学术思想有真正兴趣的人也不免看事太易，往往根据西方某一家之言便要想贯通中西，以达到陈先生所谓"思想上自成系统"的境界。杜威、罗素、马

克思、黑格尔、康德等等都曾先后在中国现代思想史上扮演过“西方圣人”的角色。这种浮薄的学风一直流传到今天，还没有完全矫正过来。

在步伐快速的现代世界中，中西思想的融合也许不必像佛教中国化那样要800～1000年的长时期才能完成。但是回顾我们70年来在学术思想方面的工作，无论就“整理国故”或“吸收输入外来之学说”而言，我们所取得的成绩都还是很有限的。因此这个巨大的工程恐怕决不是短时间内便能够告一段落。我在本文的开始曾引了董仲舒“退而结网”的话，这个“退”字尤其是我们应当特别注意的。献身于学术思想的人永远是甘于寂寞的工作者；他们必须从热闹场中“退”下来，走进图书馆或实验室中去默默地努力。佛教之所以能震荡中国，正是由于有鸠摩罗什、真谛、玄奘等许多大师不断地在那里埋头从事译经的工作。这种工作记载在历史上好像非常热闹，其实他们当时的生活却是隐退而寂寞的。如果我们承认输入吸收西方各种学说是中国文化重建的重要一环，那么这些佛教大师的范例依然是值得我们师法的。但是这种“退”并不是消极逃避；相反的，从整个文化史的观点看，乃是最积极的进取。孔子晚年返鲁编定六经，便可以说明“退”的含义。汤因比(Arnold Toynbee)论文明的发展曾提出过“退却与重回”(withdrawal and return)的公式，则尤足与“退而结网”、“退而更化”之意互相发明。佛教虽主出世，但是中国的华严宗却有“回向”之说，可见得“退”就是为了“回”，而且也只有在“退”的阶段中才能创造出“回”的条件。愿以此意，与有志于文化重建的朋友们共勉之。

仅仅以学术思想的主要流派而论，中西文化的内部已经是如此复杂，则如何斟酌尽善以消纳西方思想于中国文化系统之中自然是一种不可想象的巨大工程。从前佛教传入中国，从汉末到宋代，经过近一千年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过一种宗教，其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国，其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式触及西方思想之前，早已在政治、经济、社会各种生活层面上受到西方文化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考，那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。陈寅恪先生曾说：

> 窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。（冯友兰《中国哲学史》审查报告三）

陈先生所推测的大方向自然不错，但是我们必须注意：西方思想绝不能简单地和佛教相提并论，佛教的基本立场是出世的，因此与中国思想的主流格格不入。西方思想则千门万户，其中颇不乏精微的入世理论，足与中国的旧说互相印证。尤其重要的是：前已指出，西方文化一开始就撼动了中国文化的根本。百余年来，不但中国的社会结络、经济形态、政治制度都发生了基本的改变，而且思想和语言也早已非复旧观。换句话说，中国的思想传统一直在迅速地转化之中，远不像六朝、唐、宋时代那样容易保持“本来民族之地位”了。

我十分同情陈先生的说法，中国将来终必将在思想上自成系统；我也很同意陈先生的评价，玄奘的唯识之学在中国思想史上占不到最高的地位。但是我觉得中国现阶段学术思想的空前贫困正是因为今天缺乏玄奘型的人物，肯以毕生精力忠实输入西方的各种学说而不改其本来的面目。陈先生所说的“北美或东欧之思想”，大概是指当时流行于中国的实验主义和马克思主义而言。事实上“五四”时代的知识界领袖们对这两种思潮还没有彻底弄清楚以前，就已迫不及待地把它们当做解决中国政治社会问题的万灵丹了。即使是对学术思想有真正兴趣的人也不免看事太易，往往根据西方某一家之言便要想贯通中西，以达到陈先生所谓“思想上自成系统”的境界。杜威、罗素、马

反智论的另一方面则是对代表“智性”的知识分子(intellectuals)表现一种轻鄙以至敌视。凡是采取这种态度的人,我们称他们作“反知识分子”(anti-intellectuals)。必须指出,“反知识分子”和“反智性论者”之间的区别主要只存在于概念上,而在实践中这两者则有时难以分辨。我们之所以提出这一区别,是因为社会上一般“反知识分子”常常以知识分子为攻击的对象,而不必然要直接触及“智性”的本身,虽则对知识分子的攻击多少也含蕴着对“智性”的否定。在下面的讨论中,我们将尽量用“反智论者”一词来兼指“反智性论者”和“反知识分子”两者,非十分必要时不再进一步加以区别,以免引起理解上的混乱。

中国政治上的反智传统是一个非常复杂的历史现象,我在本篇中只能从政治思想史的角度提出一些初步的看法,详论且俟将来。首先必须说明,本文虽以讨论反智论为主旨,但我并不认为中国的政治传统是以反智为其最主要的特色。相反地,至少从表面上看,中国的传统政治,在和其他文化相形之下,还可以说是比较尊重智性的。自汉武帝以来,尤其是隋、唐科举制度建立之后,政治上用人遵守一定的知识标准。明、清以八股文取士最受现代人攻击。然而撇开考试的内容不谈,根据学者统计,明初百余年间进士之来自平民家庭(即三代无功名)者高达百分之六十。这样一种长时期吸收知识分子的政治传统在世界文化史上是独一无二的。

但是判断一个政治传统和智性的关系,不能仅从形式方面着眼,也不能单纯地以统计数字为根据。最重要的还得看智性对于政治权力是否发生影响?以及如果发生影响的话,又是什么样的影响?贾谊虽曾受到汉文帝的特别赏识,但是如果真如李义山所说的,“可怜夜半虚前席,不问苍生问鬼神”,则这种赏识并不足以说明汉文帝的政治具有智性的成分。所以我不想根据历史上知识分子有考试入仕这一途径,而对中国政治传统中的智性成分加以渲染。

政治上的反智传统不能孤立地去了解,一般地说,它是由整个文化系统中各方面的反智因素凝聚而成的。本篇之所以选择政治思想为讨论的基点,并不表示我认为思想是中国反智政治的最后来源,而是因为政治思想一方面反映当时的政治现实,而另一方面又影响后来实际政治的发展。中国先秦时代的政治思想虽然多彩多姿,但主要流派只有儒、墨、道、法四家。而四家之中,墨学在秦以后几乎毫无影响,可以不论。因此本文的分析将限于儒、道、法三家对智性及知识分子的政治态度。

二 儒家的主智论

从历史上看,儒家对中国的政治传统影响最深远,这一点自无置疑的余地,但是这一传统中的反智成分却和儒家政治思想的关涉最少。先秦时代孔、孟、荀三家都是本于学术文化的立场来论政的,所以礼乐、教化是儒家政治思想的核心。无论我们今天对儒家的"礼乐"、"教化"的内容抱什么态度,我们不能不承认"礼乐"、"教化"是离不开知识的。所以儒家在政治上不但不反智,而且主张积极地运用智性,尊重知识。

儒家在政治上重智性的态度更清楚而具体地表现在知识分子参政和论政的问题上。孔子是主张知识分子从政的,他自己就曾一再表示有用世之志,他当然也赞成他的弟子们有机会去改善当时的政治和社会。但孔子心中的知识分子参政却不是无原则地去作官食禄。他的出处标准是能否行"道",即实现儒家的政治理想,如果只为求个人富贵而仕宦,在孔子看来是十分可耻的事。所以他说:

> 天下有道则见,无道则隐。邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也。(《论语·泰伯》)

单纯地为了做官而去读书求知更是孔子所最反对的。他曾慨叹地说:

> 三年学,不至于穀,不易得也。笃信好学,守死善道。(同上)

这句话最足以澄清现代人对孔子的恶意歪曲。他称赞读了三年书尚不存作官食禄之念的人为难得,正是因为他要纠正当时一般青年人为"仕"而"学"的风气。(现在许多人拿论语《子张》篇"学而优则仕"这句话来攻击孔子。姑不论这句话如何解释,首先我们要指出这句话是子夏说的,根本不出自孔子之口。)总之,孔子一方面主张知识分子应当有原则的参政,另一方面又强调当政者应当随时注意选拔贤才,这对春秋时代的贵族世袭政权是有挑战意味的。在他的政治观中,智性显然占有很大的比重。

下逮战国,百家争鸣,是中国历史上知识分子最活跃的时代。儒家在知识分子参政的问题上也相应而有所发展。这可以用孟、荀两家的言论来略加说明。孟子和陈相讨论许行"贤者与民并耕而食"的主张时曾提出一种分工

论，那便是所谓“劳心者治人，劳力者治于人”的“天下之通义”（见《滕文公上》）。从现代民主的立场来看，这当然是不能接受的论点。但是从历史的观点说，孟子的分工论也有其时代的背景，即在战国士气高涨的情形下，为知识分子参政寻找理论的根据。他认为政治是知识分子的专业，他说：

> 士之仕也，犹农夫之耕也。（《孟子·滕文公下》）

他又对齐宣王说：

> 夫人幼而学之，壮而欲行之。王曰：姑舍女所学而从我，则何如。今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。至于治国家，则曰：姑舍女所学而从我，则何以异于教玉人雕琢玉哉！（《孟子·梁惠王下》）

孟子在这里更是明白地主张“专家政治”了。治国家的人必须是“幼而学，壮而行”的专门人才，正如雕琢玉石者必须是治玉专家一样。而且治国既需依赖专门的知识，则虽以国君之尊也不应对臣下横加干涉。和孔子相较，孟子所划给知识分子的政治功能显然是大得多了。

荀子生于战国末期，知识分子在各国政治上已颇炙手可热。故荀子所关心的已不复是如何为知识分子争取政治地位，而是怎样为知识分子的政治功能作有力的辩护。这便是他的《儒效》篇的中心意义。在《儒效》篇中，荀子主要在解答秦昭王向他提出来的一个问题，即“儒无益于人之国？”必须指出，荀子此处所说的“儒”是狭义的儒家之儒。当时各家争鸣，在政治上尤其激烈，法家、纵横家之流用“无益于人之国”的理由来攻击儒家，自是情理中所可有之事。这也是《儒效》篇的另一可能的历史背景。荀子则举出许多史例来证明儒者对国家最为有益。他指出儒者之可贵在其所持之“道”；这个“道”使得“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”。可见荀子仍严守着儒家“礼乐教化”的传统未失。荀子把儒者分为俗儒、雅儒、大儒三类，而尤其值得重视的是他的划分标准乃在学问知识的深浅。他特别强调知识是政治的基础。他说：

> 不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。……故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。

又说：

闻见之所未至，则知不能类也。

知识必须到了能推类、分类的阶段才是系统的知识。（按："类"在儒、墨两家的知识论中都是最重要的概念。）而荀子的"大儒"，其特征之一便是"知通统类"。照荀子的意思，惟有这样"知通统类"的"大儒"，才能负最高的政治责任。所以他说："大儒者，天子三公也。"儒家主智论的政治观至荀子而发展到最高峰。在荀子之世，政治上的当权者已对知识分子抱着很大的疑忌，所以，稍后秦统一了中国就采取了打击知识分子的政策。荀子大概已感觉到风雨欲来的低气压，因此他一再强调国家必须尊重知识分子才能兴盛和安定。他在《君道》和《强国》两篇中曾重复地说道：

故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。

荀子在这里已不只是为儒家说话了，他是在主张一种普遍性的士人政治！

儒家政治思想的另一个重要的智性表现则在于对政治批评所持的态度。儒家论政，本于其所尊之"道"，而儒家之"道"则是从历史文化的观察中提炼出来的。因此在儒家的系统中，"道"要比"政"高一个层次；而儒家批评现实政治时必然要根据往史，其原因也在这里。孔子承继了古代士、庶人议政的传统，而提出人民可以批评政治。他说：

天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏篇》）（按：左传襄公十四年，师旷对晋侯语，谓"自王以下，各有父兄子弟以补察其政。"便提到"士传言"和"庶人谤"。《国语·周语上》载召公与厉王论"防民之口，甚于防川"一段也说到"庶人传语"。这些话应该就是孔子此语的历史渊源。）

这句话的反面意思显然是说"天下无道，则庶人议。"但是孔子一生都在嗟叹"天下无道"、"道之不行"，他当然是主张"庶人议"的，他自己也从来没有停止"议"过。事实上，孔子曾留下了一部有系统的议政的著作，就是《春秋》这部书。孟子告诉我们：

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作春秋。春秋，天子之事也。是故孔子曰：知我者其惟春秋乎？罪我者其惟春秋乎？（《孟子·滕文公下》）

我们今天当然不能毫无批判地接受汉代公羊家的说法，认为《春秋》一书中充满了种种“微言大义”，但是如果我们说，孔子曾经用史官成法对鲁史旧文加以纂辑，并藉此表现他对时政的批评，似乎是一个相当合理的推测。孟子距孔子不过一百余年，他的记录应该是有根据的。至少我们可以说，孔子以后的儒家都相信春秋是一部议政的著作；而且从孟子开始，这一议政的传统一直在扩大发展之中，至西汉公羊学家的禅让论而益见精彩。

孟子自己就继续并大大地发挥了孔子春秋的批评精神。他的许多创见，如“民为贵，社稷次之，君为轻。”如“闻诛一夫纣，未闻弑君也。”等等，在中国政治思想史上一直是光芒四射的。秦代统一以后，博士、儒生等人的“以古非今”、“各以其学议政”，也正是儒家批评精神的一种具体表现。事实上，孔子以后的儒家早已不拘守春秋的原始精神，他们的批评已不限于“乱臣贼子”，即使是大一统的皇帝也在批评的范围之内。董仲舒说：

> 周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之，孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表。贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。（《史记·太史公自序引》）

董仲舒的“贬天子”说来自公羊家，而公羊家是齐学；汉初齐学中颇有坚持儒家批评精神的人，如辕固生的“汤武革命”论便是“贬天子”的一种具体表现。董仲舒在这一点上似乎和辕固生有思想的渊源（详后）。其后西汉的儒生更援引五德终始之论，公开指责汉德已衰，要汉帝禅位于贤者。最显著的例子是昭帝时（公元前 78 年）的眭孟和宣帝时（公元前 60 年）的盖宽饶都因上书言禅让而诛死。这尤其是“贬天子”精神的最高度的发挥。东汉以后，禅让论已离开儒生之手，变成权臣篡位的理论工具，知识分子也从此不敢再说“贬天子”了。儒家议政的精神虽遭挫折，但是在东汉到明末这一长时期中，中国知识分子所发动的几次大规模的政治抗议和社会抗议的运动，则仍然是受了儒家“庶人议政”的传统的影响。东汉太学生的清议和明末的东林运动便是两个最显著的史例。在这种运动中我们看不见道家和法家的影响（理由详后）。17 世纪的黄宗羲说：

> 学校所以养士，然古之圣王，其意不仅此也。必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备。……天子之所是未必是，天子之所非未必非。天子遂不敢自为非是，而公其非是于学校。是故养士为学校之一事，而学校不仅为养士而设也。（《明夷待访录·学校篇》）

黄宗羲要人民不以天子的是非为是非，并且要天子不敢自为是非，这是西汉儒家"贬天子"的精神的复活。他又认为学校不应仅为养士之地，更应为批评政治是非的所在，这当然是古代的"庶人议政"精神的进一步发挥。按《左传·襄公三十一年》条云：

> 郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：毁乡校如何？子产曰：何为？夫人朝夕而游焉，以议执政之善否。其所善者吾则行之；其所恶者吾则改之，是吾师也。若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止，然犹防川。……仲尼闻是语也，曰：人谓子产不仁，吾不信也。

可见黄宗羲是以古代的"乡校"为他学校理想之所寄，而他的"议政"精神也正是上承子产和孔子而来。所以在他看来，东汉的太学清议、宋代的太学生论政都是值得称许的"三代遗风"。黄宗羲显然不希望知识分子都变成皇帝所驯养的政治工具；东林和复社的精神仍然活在他的心中，他要知识分子负担起批评政治的任务。儒家政治思想中的主智传统在黄宗羲的手上获得了一次最有系统的整理。

三　道家的反智论

道家和法家的政治思想虽然也有不少与儒家相通之处，但在对待智性及知识分子的问题上却恰恰站在儒家的对立面。道家尚自然而轻文化，对于智性以及知识本不看重。但老、庄两家同中亦复有异：庄子对政治不感兴趣，确是主张政府越少干涉人民生活越好的那种"无为主义"。他以"堕肢体，黜聪明，离形去智"为"坐忘"（"大宗师"），这显是反智性的。他又说："庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？"（"齐物论"）这便陷入一种相对主义的不可知论中去了。但是他在"不知"之外又说"知"，则仍未全弃"知"，不过要超越"知"罢了。所以庄子的基本立场可以说是一种"超越的反智论"（transcendental anti-intellectualism）。而且庄子也并未把他的"超越的反智论"运用到政治思想方面。因此我们可以说，庄子的思想对此后政治上的反智传统并无直接的影响。而老子则不然。老子一书可以说是以政治思想为主体的，和庄子之基本上为一部人生哲学的作品截然异致。老子讲"无为而无不为"，事实上他的重点却在"无不为"，不过托之于"无为"的外貌而

已。故道家的反智论影响及于政治必须以老子为始作俑者。老子的反智言论中有很多是直接针对着政治而发的。让我们举几条比较重要的例子：

> 是以圣人之治也，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恒使民无知无欲也，使夫如不敢，弗为而已，则无不治矣。
>
> 绝圣弃知，民利百倍。
>
> 民多智慧，而邪事滋起。
>
> 为道者非以明民也，将以愚之也。民之难治也，以其知也。故以知知（治）邦，邦之贼也；以不知知（治）邦，邦之德也。
>
> （按以上引文主要系根据马王堆汉墓出土《老子》写本甲、乙两本释文，见《文物》，1974年，11期）

老子在此是公开地主张“愚民”，因为他深切地了解，人民一旦有了充分的知识就没有办法控制了。老子的“圣人”要人民“实其腹”、“强其骨”，这确是很聪明的，因为肚子填不饱必将铤而走险，而体格不健康则不能去打仗或劳动。但是“圣人”却决不许人民有自由的思想（“虚其心”）和坚定的意志（“弱其志”），因为有了这两样精神的武器，人民便不会轻易地奉行“圣人”所订下的政策或路线了。老子的“圣人”不但不要一般人民有知识，甚至也不愿意臣下有太多的知识。所以老子说：

> 不尚贤，使民不争。

“尚贤”本是墨家的主张，而儒家也主张“举贤”和“选贤任能”。这是相应于战国时代各国政治竞赛的形势而起的。其结果则是造成游士（即有知识和才能的人）势力的高涨。老子既持“以知治邦，邦之贼也”的见解，他当然不愿意看见因政府“尚贤”所造成的人民之间的才智竞争。显然地，这种竞争必然会使得人民越来越“明”，而不是越来越“愚”。老子不鼓励人民和臣下有知识，可是他的“圣人”却是无所不知的；“圣人”已窥破了政治艺术的最高隐秘。因为“圣人”已与天合德了。老子说：

> 圣人恒无心，以百姓之心为心。

儒家有“天视自我民视，天听自我民听”的观念，西方原始基督教也有Vox populi vox Dei（人民的声音即上帝的声音）的谚语。但一个是指“天”，一

个是指“上帝”。老子的“圣人”岂不即相当于儒家的“天”或基督教的“上帝”的化身了吗？否则他怎么能随时随地都确切地知道“百姓之心”呢？难道百姓都把心交给了“圣人”吗？当然，必须指出，老子说的是“百姓”，不是“人民”，而百姓在古代只是指“百官”而言。但是这种分别也许并不像字面上那么重大。近来已有人说，儒家经典上的“人”都是“贵族”、“奴隶主”，更有人辩孟子“民为贵”的“民”是“丘民”，亦即“大人”或“巨室”。只要真的“言之成理，持之有故”，我们也不必否认这种说法的成立的可能性。从严格的思想观点分析，西方学者也曾指出，原始基督教所说的“人民”(Populi)大概是指的古代犹太民族中的“长老”(Elders)，并非当时全部以色列的居民。事实上，自古至今，对“人民”这个名词的运用是一切政治魔术家所必变的戏法之一。但是通过思想史的分析，我们便可发现，这个名词的内涵从来就没有全面的包容性。美国宪法起草时所用的“人民”一词原义便极为狭窄，有些英国作者所说的“人民”实际上即是地主阶级。对于希特勒而言，则只有纯雅利安种人才算是真正的“人民”。(详细讨论请看 George Boas，“The People”一文，载其所著 *The History of Ideas* 一书中，纽约，1969 年版；及同氏所撰“Vox Populi”一文，载 Philip P. Wiener 主编，*Dictionary of the History of Ideas*，第四册，1973 年版。)无论老子的“百姓”所指为何，总之是当时政治上直接起作用的人群。老子的“圣人”则自信随时能集中这些“百姓”的意见，并制订永远正确的政治路线。“圣人”既无所不知，掌握了事物的最高规律——道，则他之“以百姓之心为心”是无人能加以怀疑的。“始悟颜回叹孔氏”，谁敢说自己比圣人知道得更多呢？

但是老子这部书虽然对政治运用的观察分析入微，它毕竟只是一套抽象的理论，而不是行动的纲领。所以老子说：

> 吾言易知也，易行也；而天下莫之能知也，莫之能行也。

又说：

> 夫天下，神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之。

《老子》一书，言简义丰，向来解者不一。我在上面所说的绝不敢谓尽得老子本旨。但自战国末年法家攀附老子以来，老子思想的政治含义确是愈来愈权谋化了。后世帝王之注《道德经》者如明太祖便不期而然地从权谋方面用心。所以讲思想史与写个别思想家的“学案”不同，必须兼顾到思想的历史发展。

（见《唐、宋、明三帝老子注中之治术发微》。）

老子在政治上发生实际作用，要等到所谓黄老政治哲学的发展成熟以后，而且更重要的是要等到黄老和法家的一套办法结合起来之后。黄老一派的所谓道家曾经过一个相当长的发展阶段，大约是从战国晚期到西汉初年。黄老思潮在政治上得势则在汉初六七十年之间。传统学者对于黄老的认识大体上仅限于它的"清静无为"的一方面；但是司马迁却在史记中把道家的老、庄和法家的申（不害）、韩（非）合成一传。他并明言"申子之学本于黄、老而主刑名"，又说韩非"喜刑名法术之学，而归本于黄老"。此外从战国到秦、汉，兼治黄老与刑名之学的人还很多，不必一一列举。然则黄老与法家之间的关系究竟如何呢？这也是中国政治思想史上一直悬而未决的一个重要问题。主要的原因是文献无征，《汉书·艺文志》上所载属于黄老一派的著作差不多都失传了。最近长沙马王堆汉墓出土了好几篇古佚书，大体上可以断定是属于黄老一系的作品。因此我们对这个问题的解答便有了比较可靠的线索。

我们初步地考察这些新发现的佚文，便可知黄老之能流行于大一统时代的汉初，决不是单纯地因为它提出了"清静无为"的抽象原则，而是黄老与法家汇流之后使得它在"君人南面之术"的方面发展了一套具体的办法，因而才受到了帝王的青睐。本文不能对道、法关系作全面的深入检讨。这里，我们仅从反智论的角度来看看黄老学派的基本态度，《经法》的《大分》篇说：

> 王天下者，轻县国而重士，故国重而身安；贱财而贵有知（智），故功得而财生；贱身而贵有道，故身贵而令行。（《文物》，1974年，第10期）

这段话中，作者既说"重士"，又讲"贵智"、"贵道"，似乎在政治上很能尊重智性和知识分子的样子。但事实上这段话不能如此孤立地去了解。黄老派要向帝王推销他们的"道"，并推荐他们自己，当然希望人主"重士"而"贵智"。等到这种"士"变成了臣下之后，他们的"智"便将完全为人主效忠，决不会发挥任何批判的力量，以致对政权有危害性。所以同篇又说：

> 为人主，南面而立。臣肃敬，不敢敝（蔽）其主。下比顺，不敢敝（蔽）其上。

《十大经》的《成法》篇说：

> 黄帝问力黑(按:史记“五帝本纪”黄帝的大臣有力牧,即是此处的“力黑”。“黑”假为“墨”。):唯余一人兼有天下,滑(猾)民将生,年(佞)辩用知(智),不可法组。吾恐或用之以乱天下。请问天下有成法可以正民者。力黑曰:然。……吾闻天下成法,故曰不多,一言而止。循名复一,民无乱纪。黄帝曰:请问天下猷(犹)有一虖(乎)?力黑曰:然。昔者皇天使冯(风)下道一言而止。……黄帝曰:一者,一而已乎?其亦有长乎?力黑曰:一者,道其本也,胡为而无长?□□所失,莫能守一。一之解,察于天地。一之理,施于四海。何以知□之至,远近之稽?夫惟一不失,一以驺化,少以知多。……夫百言有本,千言有要,万(言)有匆(总)。万物之多,皆阅一空。夫非正人也,孰能治此?罢(彼)必正人也,乃能操正以正奇,握一以知多,除民之所害,而寺(持)民之所宜。

上引这一段文字讲的正是思想统制的问题,特别值得注意。唐兰(《〈黄帝四经〉初探》,《文物》,1974年,第10期)断定《经法》、《十大经》、《称》及《道原》4篇佚文便是《汉书艺文志》中的“黄帝四经”,大概可信,但他把这4篇佚文的制作时代定在公元前4世纪,则似嫌过早。他的根据是文中若干成语在公元前3世纪上半已被人引用。但是我们并不能确定这类的成语是在“四经”中第一次出现的。现在看本段有“余一人兼有天下”的话,很像是秦统一以后的语气。何况“四经”中又有“黔首”这个名词呢?尽管《吕氏春秋》中已屡见“黔首”的字样,但《吕氏春秋》已显然经过汉代人的整理。所以我相信这4篇佚文的撰成最早也在秦统一的前夕,即公元前3世纪的中叶,或者竟在秦统一以后。时代背景的确定有助于我们对本文的了解。

这里所提出的问题是统一了天下的君主如何应付不同政治观点的人的批评。因为在大一统的君主的心中,这种批评具有高度的政治危害性,即可以“乱天下”。其所以如此,则是由于“佞辩用智”。“佞”是价值判断,可以不论。“辩”即有说服力,与传说中少正卯“言伪而辩”的“辩”字相当。但归根结底,毛病是出在“用智”。统治者对于无法征服的“智性”或“理性”总是最感到头痛。黄老学派对“智性”及批评政治的知识分子所采取的态度在这里表现得毫不含糊,“庶人议政”或现代所谓“乱说乱动”是决不允许的。

但是即使是拥有绝对权力的统治者也绝不能不需要一套政治思想来作他的精神武器,黄老学派于是便提出了他们所谓的“道”。这个“道”极简单,所以是“一”。当然“一”也有惟一的真理的意思。但这个“一”只是一个最高原则,并非一成不变的。它可以“长”,即可以引申而施之于一切的具体情况,具有无穷的妙用。这大概就是所谓“放之则弥六合,卷之则藏于密”吧。“一

之理，施于四海。"换言之，它是"放诸四海而皆准"的普遍真理。掌握了这个惟一真理的人便能"操正以正奇，握一以知多"——他不但永远正确，而且几乎懂得一切事物的规律。那么谁才能全知全能而永不犯错误呢？答案是"正人"——"夫非正人也，孰能治此？""彼必正人也"。这个"正人"的"正"，除了可作"正确"解以外，也有"政"的含义。所以《经法》的《君正》篇说："法度者，正(政)之至也"。(按：可能与秦代译"政"字有关。)这样的"正人"自然非人君莫属，而且在黄老的思想系统中，也惟有人君始能掌握"道"。"帝王者，执此道也。"(《经法论》篇)人王和教主，内圣和外王，耶稣和恺撒在这里已合而为一了。

除了《黄帝四经》之外，马王堆还出现了一篇《伊尹·九主》，也是黄老学派的作品(见凌襄，《试论马王堆帛书〈伊尹·九主〉》，《文物》，1974年，第11期)，全篇的主旨在讨论君臣的关系，也就是君主怎样控制臣下，使得大权不致旁落。其中和我们的反智论的题旨最有关系的是下列一段：

> 得道之君，邦出乎一道，制命在主，下不别党，邦无私门，诤李(理)皆塞。

这番话和前引《十大经》的《成法》篇相近，但似乎用意更深一层。《成法》篇所担心的是"处士横议"，而《伊尹·九主》则对臣下的诤谏或诤议也要严加禁止。黄老学派在这里适与儒家的立场相反。儒家是主张有诤谏之臣的，荀子《臣道》篇云：

> 有能尽言于君，用则可，不用则去，谓之谏；有能尽言于君，用则可，不用则死，谓之争。(参看刘向《说苑·臣术篇》)

而《汉书·刑法志》也说："圣王置谏争之臣。"儒家的"道"是超越性的，所谓"不为尧存，不为桀亡。"它绝非帝王所得而私的。黄老的帝王则至少在理论上是"道"的垄断者，他的一言一动都是合乎"道"的，因而也是永远正确的，"圣王是法，法则明分。"他自己便是一切言行的最高标准，谁还能对他有所诤谏或批评呢？儒家分"道统"与"政统"为二，而且肯定道统高于政统，因此根据道统的最高标准，臣下可以批评代表政统的帝王。这是"二道"而非黄老的"一道"。黄老则不然，《伊尹·九主》说：

> 二道之邦，长诤之李(理)，辨党长争……主轻臣重，邦多私门……以命破威(灭)。

这段文字颇多残缺，但意思仍很清楚：如果在帝之道以外还存在着另一个“道”的系统，那么就会造成争议，引起党争。其结果则是“主轻臣重”，政权不保。这是黄老一派最担心的事。故《九主》篇又说：

> □主之臣成党于下，与主分权，是故臣获邦之半，主亦获其半，则……危。

这种顾虑现在看来也确有远见，后世东汉的党争、明末东林的党争，都可以为这段话作注脚。但朝臣和太学生批评政治的争议从来就被看做是中国知识分子的一种光辉传统，而在黄老的系统中竟只有负面的意义，黄老思想的反智立场在这种地方表现得再清楚不过了。从理论上说，黄老的反智论的根源乃在于它的“一道”论。在《九主》篇里，“道”和“政”是一而二、二而一的观念。下面是两条最显著的例证：

> 剸（专）授（按：“专授”是指君主把权柄给予臣下 ），失道之君也。
> 剸（专）授，失正（政）之君也。

可见“道”、“政”两字完全可以互训。黄老的“道统”和“政统”是彻底地合而为一的。阿基米得曾说：“给我一个地球以外的立足点，我可以把地球翻一个身。”但阿基米得找不到地球以外的立足点，所以他终不能转动地球。在“二道”或“多道”的社会，人民（包括知识分子在内）可以批评政府，可以攻击国家领导人，因为他们有政治以外的立足点。然而在黄老的“一道”的社会，只有帝王可以持“一”以“正”臣民，臣民是无法批评帝王和他所制定的路线的。政统和道统既已集中在帝王一人之手，试想臣民更从何处去寻找政治以外的立足点呢？

汉初黄老和儒家之间曾有过一场最著名的争论。从这一争论中，我们可以更深刻地认识到黄老学派的根本立场。《史记·儒林传》记载：

> 黄生曰：汤武非受命，乃弑也。辕固生曰：不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民不为之使而归汤武，汤武不得已而立，非受命为何？黄生曰：冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足。何者？上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也，汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，

> 非弑而何也？辕固生曰：必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？于是景帝曰：食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。遂罢。是后学者莫敢明受命放杀者。

辕固生是有名的儒者，他主张汤武诛桀纣的革命，显然是承继了孟子所谓“闻诛一夫纣，未闻弑君”的传统。黄生即《太史公自序》中所说“习道论于黄子”的黄子，是汉初黄老学派的一个重要人物，他反对汤武革命，其理论根据乃在于绝对化的政治秩序，尤其是绝对化的政治名分。原始儒家的君臣关系是以“义合”的，是荀子《臣道》篇所谓“从道不从君”，是相对的，故有“君不君则臣不臣，父不父则子不子”之说。这种相对的（也可以说是契约性的）关系可以逻辑地转化出“闻诛一夫纣，未闻弑君”的理论。黄老和法家则相反，认为君臣关系是绝对的，永不能改变的。所以帽子虽破了仍要戴在头上，鞋子虽是新的仍然得穿在脚上。这是“天下无不是的君主”的观念。黄生所用“冠履”的论证不但见于《太公六韬》的佚文，而且也还两见于《韩非子·外储说左下》，可见此说为黄老与法家所共持。这里泄露了黄老之所以得势于汉初的一项绝大秘密。两千年来许多学者都不免被黄老的“清静无为”的表象所惑，没有抓住它“得君行道”的关键所在。辕固生最后不得已提出刘邦代秦的论据来反驳，大约才塞住了黄生的嘴。但最值得注意的是景帝的态度。景帝显然偏袒黄生，不喜欢辕固生谈汤武受命，所以说“学者毋言汤武受命不为愚”。从此以后汉廷的儒生便再也不敢碰这个题目了。（《汉书·儒林传》删去末句“是后学者莫敢明受命放杀者”，遂使后人看不到儒家政治理论在汉初受迫害的实况。这是很值得深思的。）

四　法家的反智论

中国政治思想史上的反智论在法家的系统中获得最充分的发展。无论就摧残智性或压制知识分子言，法家的主张都是最彻底的。更重要的，从秦汉以后的历史来看，法家的反智论在中国的政治传统中造成了持久而深刻的影响，绝不是空谈“仁政”的儒家所能望其项背的。

首先让我们看看法家关于一般性的愚民政策的主张，因为这是在政治上排斥智性的一种最清楚的指标。前面我们曾经指出老子具有明显的愚民思想。但以老子与法家相比，则前者只提出了一种高度抽象的原则，而后者则策划了一套具体的实施办法。韩非子《五蠹》篇说：

> 故明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师;无私剑之捍,以斩首为勇。是境内之民,其言谈者必轨于法,动作者归之于功,为勇者尽于军。(按:我所根据的是陈奇猷校注的《韩非子集释》,1974年)

这是说,除了“法”以外不许有任何书籍存在,而历史记载(先王之语)尤在禁绝之列,当然更没有人敢在“法”的范围以外乱说乱动了。在这一路线的领导之下,全国只有两种人:劳动人民和军队,因为前者可以“富国”,后者可以“强兵”。人民要学习文化吗?各层的国家干部便是他们的老师,法家的政治路线便是他们惟一的学习对象。但是我们必须记住,韩非这里所说的并不是空话,在秦始皇统一中国之后,他的同学李斯把这些办法都一一施行了。

韩非之所以主张愚民是因为他根本就认定人民是愚昧无知的,无法了解国家最高政策的含义。如果再让他们有一些足以批评国家政策的知识和思想,则只有更增加政府执行路线时的困难。他在《显学》篇中说道:

> 今不知治者必曰:“得民之心”。欲得民之心而可以为治,则是伊尹、管仲无所用也,将听民而已矣。民智之不可用,犹婴儿之心也。……婴儿不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田垦草以厚民产也,而以上为酷;修刑重罚以为禁邪也,而以上为严;徵赋钱粟以实仓库,且以救饥馑备军旅也,而以上为贪;境内必知介,而无私解,并力疾斗所以治安也,而以上为暴。此四者所以治安也,而民不知悦也。夫求圣通之士者,为民知之不足师用。昔禹决江浚河而民聚瓦石,子产开亩树桑郑人谤訾。禹利天下,子产存郑,皆以受谤,夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤圣,为政而期适民,皆乱之端,未可与为治也。

这番话真是说得痛快之至,动人之至,使孔子“民可使由之,不可使知之”那句话显得黯然失色。人民都像无知的婴儿一样,政府要他们吃点小苦以谋求永久的大利,他们竟全然不能了解。以当时法家的四大基本政策而言,促进农业生产是为了解决人民的经济问题;加重刑罚是为了镇压坏分子;征税征粮是为了备荒备战;在全国范围内要人民破私立公、国而忘家是为了准备痛击一切来犯之敌或进行统一中国的战争。但是人民对这四大基本政策竟都有怨言。在这种情况之下,政府如果再重视知识分子的批评或适应人民的政治水平,那么国家便必然要陷入混乱的局面。

战国晚期所集结的《商君书》也是一部重要的法家著作。其中对愚民政

策有不同重点的发挥。《垦令》篇说：

> 无以外权爵任与官，则民不贵学问，又不贱农。民不贵学问则愚，愚则无外交，无外交，"则国安而不殆。民不贱农，则勉农而不偷。"国安不殆，勉农而不偷，则草必垦矣。（按：引文据高亨，商君书注释，1974年）

高亨解"外权"为"外国势力"，大致可从。当时战国竞相招养游士，人民有了知识便有机会跑到外国的政治舞台上去，因此本国政府也就不得不"礼贤下士"，予以重用。这类在政治上可以兴风作浪的知识分子多了，便有动摇法家政治路线的危险，而人民放弃农耕去追求知识学问，对本国的农业劳动力也是一个损失。懂得了这个历史背景，便可知《垦令》篇作者的愚民论主要是为了防止知识分子和国外发生联系，影响到国内的政治路线。朱师辙《商君书解诂定本》注此段首句云：

> 权，势也。《管子·君臣》篇：以援外权；《任法》篇：邻国诸侯，能以其权置子立相。此管仲政策，禁臣民借外力干政得官。故商君亦用其策。言不以民之有外交势力者，而任爵与官，则民不贵学问，从事游说，而重农。（1974年重印本）

朱诂引《管子》为旁证，使我们知道法家路线的贯彻必须以禁止人民，特别是知识分子，与国外交通为其先决条件。理由很简单，法家是政教合一的，国内只有一种思想的标准，故能收"万众一心"之效。但国外的多重标准则无法加以控制。国内知识分子和国外的接触一多，在思想上便有了其他的立足点，就不免要对法家的路线提出种种疑问以至批评了。

《商君书》中的反智论以《算地》篇所言为最具代表性，其说如下：

> 夫治国舍势而任说（当做"谈"）说，则身修而功寡。故事诗书谈说之士，则民游而轻其君；事处士，则民远而非其上；事勇士，则民竞而轻其禁；技艺之士用，则民剽而易徙；商贾之士佚其利，则民缘而议其上。故五民加于国用，则田荒而兵弱。谈说之士资在于口；处士资在于意；勇士资在于气；技艺之士资在于手，商贾之士资在于身。故天下一宅，而圜身资。民资重于身，而偏托势于外，挟重资，归偏家，尧舜之所难也；故汤、武禁之，则功立而名成。圣人非能以世之所易胜其所难也；必以其难胜其所易。故民愚，则知（智）可以胜之；世知，则力可以胜之。臣（按："民"字之形

> 误)愚,则易力而难巧;世巧,则易知而难力。故神农教耕,而王天下,师其知也。汤、武致强,而征诸侯,服其力也。(按:末段自“故民愚”以下可参看《开塞》篇)

这段议论中特别提出战国时代五类分子(“五民”)来加以攻击。“诗书谈说之士”显然是指儒家,“勇士”则是游侠。儒、侠两种人是法家路线的大敌,故韩非子有“儒以文乱法,而侠以武犯禁”(《五蠹》篇)的名言。“处士”当指一般不做官的知识分子,自然可以包括一部分的儒家和道家在内。最后两类人即是工与商,法家和儒家同把他们看做社会上的寄生虫。所以韩非又说:“夫明王治国之政,使其工商游食之民少。”(《五蠹》篇)但在这五类分子之中,知识分子(包括在朝的和在野的)显然是攻击的首要目标,因为喜欢批评的知识分子对法家政权的危害性最大,他们会导致人民“轻视国君”和“诽谤朝廷”。至于其他三类分子,细察其罪状,也都是属于动摇政权的基础一方面。追溯到最后,这五类分子的政治危害性无疑是来自一个共同的根源,即他们的专门知识或技能。所以最理想的情况是人民都普遍地愚昧无知,这样他们就可以俯首贴耳地接受有智慧的君主的领导。但是如果情况不够理想,国内已有了大批的知识分子和专门技术人才,又怎么办呢?法家也并不在乎,他还有一套最后的法宝,那就是用武力来镇压。分析到这里,我们才能真正的懂得,为什么在法家政治路线之下,只有两类人是最受欢迎和优待的:农民和战士(可看《商君书》的《农战》篇)。在法家看来,前者不但是国家财富的创造者,而且还比较地缺少知识,安分守己;后者则是政权存在的最后保证。至于知识技能,虽然也很需要,但终以坏的影响太大,只好割爱。“故遣贤去知,治之数也。”(《禁使》篇)

用武力来镇压上述五类分子仍不过是法家路线的消极的一方面。法家另有一套巩固统治的积极办法,更值得我们注意。《商君书》的《赏刑》篇说:

> 圣人之为国也,一赏,一刑,一教。一赏则兵无敌。一刑则令行。一教则下听上。

什么是“一赏”呢?

> 所谓一赏者,利禄官爵抟(专)出于兵,无有异施也。夫固知愚、贵贱、勇怯、贤不肖,皆知尽其胸臆之知,竭其股肱之力,出死而为上用也。

这是说，高官厚禄之赏专保留给有军功的人，使人人都肯为政府拚命。什么是“一刑”呢？

> 所谓一刑者，刑无等级，自卿相将军以至大夫庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。

这是说，所有的人，除了君主以外，如有犯上作乱之事都一律判处死刑。纵使以前立过再大的功劳，做过再多的好事，也不能减轻刑罚。

最后，同时也是和本文的论旨最有关系的，什么是“一教”呢？

> 所谓一教者，博闻、辩慧、信廉、礼乐、修行、群党、任誉、清浊，不可以富贵，不可以评刑，不可以独立私议以陈其上。坚者被(破)。锐者挫。虽曰圣知巧佞厚朴，则不能以非功罔上利，然富贵之门，要存战而已矣。

我们记得，上面曾经分析过黄老学派的“一道”论，法家的“一教”在精神上正是和“一道”相通的。“一教”便是统一教育、统一思想、统一价值标准。“一赏”和“一刑”则是“一教”的双重保证。这三者是三位一体的，合起来便相当于黄老的“一道”。反过来看，我们也可以说“一赏”、“一刑”、“一教”是“--道”的“一炁化三清”。那么谁才能制定这种统一的教育呢？当然只有那位“治国”的“圣人”了。《农战》篇云：

> 故圣人明君者，非能尽其万物也，知万物之要也。

《靳令》篇云：

> 圣君知物之要。故其治民有至要。

这岂不就是黄老“十大经”所说的“握一以知多”的“正人”吗？“圣君”既掌握了一切事物的规律，他所立之教，人民便只能遵奉，不许批评，也不许向君主提出“独立私议”。现在“圣人”除了农业劳动者以外，只需要战士，因此法家的政权只对有军功的人开放。此外对于一切有德行、学问、技能的人，政权的门则永远是关闭的。

在这些主张的后面，暗藏着法家对于人性的基本假定。第一，法家假定

人性是好权势、好财富的。因此只要“圣人”全部控制了这两样法宝，他就可以诱导人民追随他的政治路线。第二，法家假定人性是贪生怕死的，因此“圣人”的严刑峻法便可以阻吓人民不敢乱说乱动。在这一点上，法家是和老子分歧了。他们不接受老子“民不畏死，奈何以死惧之”的论断。韩非子《解老》、《喻老》两篇都没有提到这个问题。相反地，《解老》篇还对老子“祸兮福之所倚”作了如下的解说：

人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿富贵之谓福。

恰好可以证实前面所指出的法家关于人性的两个基本假定。而且这里还透露了法家对于人的思想的看法：人的思想是永远在趋利避害的。这又是法家相信思想可以通过威胁利诱来加以控制的理论基础。法家之所以肆无忌惮地公开提倡反智论，其一部分的根据也在这里。

法家的反智论是和他们要树立君主的领导权威分不开的，用法家的名词说，即所谓“尊君”。在君主的心中，知识分子（无论是在朝的还是在野的）最不可爱的性格之一便是他们对于国家的基本政策或政治路线往往不肯死心塌地接受；不但不肯接受，有时还要提出种种疑问和批评。对于这类疑问和批评，即在今天号称是民主国家的执政者也不免闻而生畏，至于大权独揽的极权国家的领袖及其党徒更是有“是可忍孰不可忍”之感了。赫鲁晓夫的回忆录曾特别提到知识分子的异端是苏联最感头痛的一个问题。近来索尔仁尼琴和萨哈洛夫的言论便充分地证实了赫鲁晓夫的说法。以今例古，我们就更能够了解古代法家“尊君”论的心理背景了。

“尊君”论包括积极和消极两方面的内容。在积极方面，君主必须把一切最高的权力掌握在自己的手上，不能容许有大权旁落、君弱臣强的情况发生。在消极方面，君主必须超乎一切批评之上，君主纵有过失，也要由臣下来承担责任。所以在实践中“尊君”必归于“卑臣”。臣愈卑则君愈尊，而且非卑臣亦无以见君之尊。《管子》的《明法》篇开头就说：

所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。夫尊君卑臣，非亲也，以势胜也。百官论职，非惠也，刑罚必也。故君臣共道则乱，专授则失。（文字据戴望校正）

《明法》篇有“解”，当是较早的法家著作，至少当在《韩非子》之前。（罗根泽《管子探源》定此篇袭自韩非子《有度》篇，但举证不坚，未可从。）可见法家“尊君卑臣”的观念在战国中晚期已经出现。《明法》解释之云：

> 明主在上位，有必治之势，则群臣不敢为非。是故群臣之不敢欺主，非爱主也，以畏主之威势也。百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也。故明主操必胜之数，以治必用之民；处必尊之势，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。

这是主张君主用绝对的权力来制服臣民，使他们不敢稍有异动。《韩非子》的《主道》篇说：

> 明君无为于上，群臣竦惧乎下。明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智；贤者敕其材，君因而任之，故君不穷于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正，臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。

“尊君卑臣”论发展到韩非才真正鞭辟入里，深刻周至；反智论发展到韩非才圆满成熟，化腐朽为神奇。“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”，这就是后世所谓“天王圣明，臣罪当诛”。尊卑之分还能过于此吗？西方基督教徒说：“一切荣耀皆归于上帝。”韩非的“明君”正是这样的上帝。“不贤而为贤者师，不智而为智者正。”这才真是“天下英雄入吾彀中”。有知识有才能的人只要肯听“明君”的话，规规矩矩地“考虑”、“守职”，他们的知识、才能便都变成了“明君”的知识、才能。“富贵”是不在话下的。但是如果居然不识相，自高自大，兴风作浪，乱提意见，妄发议论，那么，不要忘了，“明君”还有镇压的力量在后面。（世智，力可以胜之。）眼前的例子，像上面提到的萨哈洛夫，早年为苏联的氢弹发展做出了重大的贡献，得过斯大林奖金，三度被封为“社会主义劳动英雄”；但后来忘了分寸，讲什么“学术自由”(intellectual freedom)，讲什么“人类生存，匹夫有责”(No one can shed his share of responsibility for something upon which the existence of mankind depends)。现在呢？萨哈洛夫垮了，臭了，头上的帽子正式换了牌子，叫做“反爱国者”(antipatriot)，叫做“反动分子”(reactionary)。这样的反智论才合乎“人尽其才”的经济原则。苏联的文化沙文主义是出了名的，什么东西都说是俄国人第一个发明的。但是惟独在发明一套控制知识分子的精密设计这件事上，他们无论如何不能再争第一，中国

的法家确确实实地比他们占先了两千年。

法家的反智论从来不是玄想，也不是情绪，它是从战国（特别是中晚期）的政治经验中逐步发展成熟的；韩非则运用他的冷酷的理智（cool reason）总结了以往的一切经验，而加以系统化：使它变成了专制政治的最高指导原则之一。秦始皇和李斯则又根据韩非所总结的原则而在全中国的范围内开创了一个反智的新政治传统。"焚书"和"坑儒"这两件大事便是法家反智论在政治实践上的最后归宿。"坑儒"一案另有曲折，而且是偶发的事件，姑置不论。"焚书"则是秦代的基本政策，让我们看一看它的具体内容。《史记·秦始皇本纪》载李斯的奏议说：

> 古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教之制，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏诗、书、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语诗书者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有欲学法令，以吏为师。（按：引文据李斯传校订）

显见"焚书"令是完全针对当时一般知识分子批评法家路线而起。儒家当然首当其冲，那是毫无问题的。但诸子皆在焚毁之列，也已由"百家语"三个字完全证明了。（也许法家的著作是例外。）明令不去的书籍只有秦代史乘和技术性的东西，则这一措施的思想性之强烈可想而知。秦廷发动"焚书"的惟一理由即是"主势降乎上，党与成于下"。那就是说，如果让以"私学"攻击皇帝所立之"法教"这种运动继续演变下去，上面将损害人主的威信，下面将造成知识分子的团结，其必然的结局便是"君弱臣强"。我们在这里清楚地看到，法家的"尊君"论被它自己的逻辑一步一步地推向反智论：尊君必预设卑臣，而普遍地把知识分子的气焰镇压下去正是开创"尊君卑臣"的局面的一个始点。

"焚书"政策的实施是韩非的反智论的彻底胜利。李斯的奏议不但在精神上完全忠实于韩非的理论，而且在用词遣字等细节方面也谨守着韩非的原文。这一点，郭沫若在"韩非子的批判"中早已举例证明了。《韩非子》的《和氏》篇曾提到商鞅"燔诗书而明法令"。此说虽不见于《史记》或其他先秦典

籍，然后世学者多信其为实录。这样说来，秦国已早有焚毁儒书的传统，韩非思想的影响也许不像想象中那么大。但是我很怀疑这是后世法家或韩非本人的“托古改制”。秦国一向是所谓“西戎之地”，在文化上很落后。在纪元前四世纪的中叶，儒家的诗、书纵已传至秦地，也不可能有太大的影响，以致成为商鞅变法的阻碍。若说《尚书》中有“秦誓”、《诗经》、《国风》中有“秦风”，即是商君所燔的诗、书，但那是秦人自己的东西。以“史官非秦记皆烧之”一条推之，可断其必无此事。所以我认为“焚书”的观念虽未必始于韩非，但李斯、秦始皇的推行焚书政策则恐怕正是受了韩非“燔诗书”一语的启示。

两千年来，韩非对于中国人政治生活的影响，远超出一般的常识了解之上。

五 儒学的法家化

秦朝亡了，汉朝代之而起，而法家所建立的制度却延续了下去。汉代一直被古今历史家认作是儒学得势的时代，尤其是从汉武帝接受了董仲舒的贤良对策，正式“罢黜百家，独尊儒术”以后，中国的思想界似乎已成了儒家独霸的局面。因此近代学人攻击儒家在历史上与君主专制互为表里，便往往以汉武帝的“复古更化”为始点。

在秦始皇时代已不容存身的儒学，过了几十年，在汉武帝的时代不但卷土重来，而且竟“定于一尊”。这真是思想史上的一个奇迹。这个奇迹的出现说明了在这几十年中儒学本身和客观的政治情势都发生了重大的变化。详细解释这一段历史发展势将远远超出本篇的范围。我现在只能以本文论旨为中心，简单地说一说汉初儒学在政治性格上所发生的一种基本改变。为了讨论的方便起见，我姑且把这一改变称之为“儒学的法家化”。但是我必须郑重地补充一句，“法家化”只是汉初儒学发展的一种特殊的方面，决不是它的全部。

所谓“儒学的法家化”，其意义不是单纯地指儒家日益肯定刑法在维持社会秩序方面的作用。远在先秦时代，荀子《王制》和《正论》两篇已给刑法在儒家的政治系统中安排了相当重要的位置。汉初儒学的法家化，其最具特色的表现乃在于君臣观念的根本改变。汉儒抛弃了孟子的“君轻”论、荀子的“从道不从君”论，而代之以法家的“尊君卑臣”论。

汉代第一个在政治上得意的儒生是高祖时代的叔孙通。我们知道刘邦是最鄙视儒生的，但叔孙通居然用“朝仪”这件事得到了刘邦的赏识。原来刘

邦虽做了皇帝，而同他一齐打天下的功臣却都不知礼节。史称"群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱，高帝患之。"(《史记·叔孙通传》)于是叔孙通提议由他到鲁地去征召他的弟子来"共起朝仪"。他说他愿意"采古礼与秦仪杂就之"。他是否有"古礼"作根据似乎大为可疑，因为鲁地有两个儒生便拒绝受召。他们对叔孙通说："公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我！"但是叔孙通曾任秦廷博士，他所说的"秦仪"恐怕确是货真价实的。由此可见他为汉廷所订的朝仪其实即是秦廷那一套"尊君卑臣"的礼节。难怪在施行了之后刘邦要说"吾乃今日知为皇帝之贵也。"南宋时朱熹便看穿了叔孙通的把戏。朱子说：

叔孙通为绵蕝之仪，其效至于群臣震恐，无敢失礼者。比之三代燕享，君臣气象，便大不同。盖只是秦人尊君卑臣之法。(《朱子语类》卷一三五)

叔孙通的"尊臣卑臣"手段尚不止此。后来汉惠帝继位，在长安的未央宫和长乐宫之间造一条路，已经动工了，叔孙通向惠帝指出这条路设计得不妥，会影响到高祖的庙。惠帝倒肯接受批评，立刻就要毁掉已造成的路段。但是叔孙通却又不赞成，他说：

人主无过举。今已作，百姓皆知之。次坏此，则示有过举。

这就是说，皇帝是永远不会犯错误的。即使真是错了，也不应公开的纠正，使人民知道皇帝也有过错。所以皇帝必须用其他曲折的方式来补救自己已犯的过失。"人主无过举"这句话从此变成皇帝的金科玉律，皇帝的尊严真是至高无上的了。(这句话据褚少孙补《史记·梁孝王世家》是周公对成王讲的，但我看正是叔孙通一类儒者造出来的，为的是和法家争结帝王之欢。)太史公说：

叔孙通希世度务，制礼进退，与时变化，卒为汉家儒宗。

这位"与时变化"的"圣人"把"尊君卑臣"变成儒家政治制度的一部分，他是汉代第一个法家化的"儒宗"。

中国历史上第一个"封侯拜相"的儒生是汉武帝时代的公孙弘。《史记·平津侯列传》说：

> 丞相公孙弘者，齐菑川国薛县人也。字季。少时为薛狱吏……年四十余，乃学春秋杂说。……弘为人恢奇多闻，常称以为人主病不广大，人臣病不俭节。……每朝会议，开陈其端，令人主自择，不肯面折庭争。于是天子察其行敦厚，辩论有余，习文法吏事，而又缘饰以儒术，上大说之。二岁中，至左内史。弘奏事，有不可，不庭辩之。尝与主爵都尉汲黯请闲，汲黯先发之，弘推其后，天子常说，所言皆听，以此日益亲贵。尝与公卿约议，至上前，皆倍其约以顺上旨。

公孙弘真可以说是中国政治传统中"两面派"的开山大师。他的"人主广大，人臣俭节"的主张把"尊君卑臣"的原则更进一步地推广到君与臣的生活方式之中；他不肯"面折庭争"便是要阉割先秦儒家的"谏诤"传统。总而言之，在任何情形之下他都不愿意损伤君主的尊严。

清代的学者如何焯和沈钦韩都力辨公孙弘本是杂家或刑名（法）家，并非真儒者，其实这一点并非关键的所在。公孙弘的同乡老前辈，即景帝时和黄生争"汤武受命"的辕固生，曾同他一道被征到汉庭，辕固生那时已九十余岁，他警告公孙弘道：

> 公孙子，务正学以言，无曲学以阿世！（《史记·儒林传》）

可见这位坚持原则的老儒早已知道公孙弘是靠不住的了。但是公孙弘之所以能致身卿相，却正是由于他打的是儒家的招牌。《儒林传》中保存了他请立太学的一篇文献，读起来岂不句句讲的是儒家"礼乐教化"的道理？《儒林传》说："公孙弘以春秋，白衣为天子三公，封以平津侯。天下学士靡然乡风矣。"大批的法家改头换面变成了儒生，更加速了儒学的法家化。

汉武帝最欣赏公孙弘以儒术缘饰吏事，而《汉书·循吏传》序也说：

> 孝武之世……惟江都相董仲舒、内史公孙弘、儿宽居官可纪。三人皆儒者，通于世务，明习文法，以经术润饰吏事。天子器之。

那么什么才是"缘饰"或"润饰"呢？《史记·张汤传》说：

> 是时上（即武帝）方乡文学，汤决大狱，欲传古义，乃请博士弟子治尚书、春秋，补廷尉史。

据《汉书·儿宽传》，儿宽便是因习尚书而补为张汤的“廷尉史”的。可见帝王要杀人，除了引据法律条文以外，还要在儒家经典中找根据。现在让我举一个实例来说明“儒术缘饰”的作用。《史记·淮南王传》：

> 赵王彭祖、列侯臣让等四十三人议，皆曰：淮南王安甚大逆无道，谋反明白，当伏诛。胶西王臣端议曰：淮南王安废法行邪，怀诈伪心，以乱天下，荧惑百姓，倍畔宗庙，妄作妖言。春秋曰：臣无将，将而诛。安罪重于将，谋反形已定。臣端所见，其书节印图，及他逆无道事验明，甚大逆无道，当伏其法。

懂得汉代法律的人一定知道，“大逆无道”、“谋反”等罪名已足够置淮南王于死地，而胶西王更引春秋“臣无将，将而诛”之文，显见为架床叠屋，似无必要。其实不然，中国历史上有些帝王杀人，不但要毁灭人的身体，更要紧的是毁灭人的精神。戴震说：

> 酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣，更无可救矣。（《与某书》）

又说：

> 人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？（《孟子字义疏证》）

汉代的“经义断狱”比戴东原所说的还要可怕，人不但死于法，而且同时又死于理。这才是“更无可救矣”！董仲舒著了一部《春秋断狱》（又叫《春秋决事比》），把《春秋》完全化为一部法典，更是“儒学法家化”的典型例证。王充说：

> 董仲舒表春秋之义，稽合于律，无乖异者，然而春秋汉之经，孔子制作，垂遗于汉。论者徒尊法家，不高春秋，是暗蔽也。（《论衡·程材》篇）

所以“缘饰”两字，我们万不可看轻了，以为只是装潢门面之事。其实法律只能控制人的外在行动，“经义断狱”才能深入人的内心。硬刀子和软刀子同时砍下，这是最彻底的杀人手段。清代的赵翼说“汉初法制未备”，所以才要用“经义断事”（《廿二史札记》卷二），那简直是不着边际的历史断案。叔孙通尝“益律所不及，傍章十八篇。”（见《晋书》三十卷《刑法志》）这显然是在为统治

者扩大并加密法网，竟至傍及律外，更不可视为“法制未备”了。马端临论《春秋决事比》时曾沉痛地说：

> 决事比之书与张汤相授受，度亦灾异对之类耳。（武）帝之驭下，以深刻为明；汤之决狱，以惨酷为忠。而仲舒乃以经术附会之。王（弼）、何（晏）以老庄宗旨释经，昔人犹谓其深于桀、纣，况以圣经为缘饰淫刑之具，道人主以多杀乎？其罪又深于王、何矣。又按汉刑法志言，自公孙弘以春秋之义绳下，张汤以峻文决理，于是见知腹诽之狱兴。汤传又言，汤请博士弟子治春秋、尚书者补廷尉史。盖汉人专务以春秋决狱，陋儒酷吏遂得因缘假饰。往往见二传（按：公羊、榖梁）中所谓“责备”之说、“诛心”之说、“无将”之说，与其所谓巧诋深文者相类耳。圣贤之意岂有是哉！（《文献通考》卷一八二）

这才真正揭破了汉代“春秋断狱”的真相。两千年来，中国知识分子所遭到的无数“文字狱”不正是根据“诛心”、“腹诽”之类的内在罪状罗织而成的吗？追源溯始，这个“以理杀人”的独特传统是和汉儒的“春秋断狱”分不开的。换句话说，它是儒学法家化的一种必然的结果。马端临责备董仲舒的话也许太过。董氏在主观愿望上很可能是想因势利导，逐渐以“德”化“刑”，但就此下汉代历史的实况说，马端临的论断是很难动摇的。汉以后虽不再用“春秋断狱”，但汉儒既已打开了“诛心”之路，程、朱的理学便同样可资帝王的利用。明太祖和清雍正便抽象地继承了汉武帝的传统。章太炎解释戴震“以理杀人”的历史背景道：

> 明太祖诵洛（程）闽（朱）言，又自谓法家也。儒法相渐，其法益不驯……洛闽诸儒制言以劝行己，其本不为长民。故其语有廉峻，而亦时时轶出。夫法家者辅万物之自然，而不敢为，与行己者绝异。任法律而参洛闽，是使种马与良牛并驷，则败绩覆驾之术也。清宪帝（雍正）亦利洛闽，刑爵无常，益以恣难。……吏惑于视听，官因于诘责，惴惴莫能必其性命。冤狱滋烦，莫敢缓纵，戴震生雍正末，见其诏令谪人不以法律，摭取洛闽儒言以相稽。觇司稳微，罪及燕语。九服非不宽也，而迾之以丛棘，令士民摇手触禁。其蠢伤深。（《太炎文录初编》卷一《释戴》）

章太炎对法家的看法，尚不免有理想化之嫌，因此他的论断，说“任法律而参洛闽”是“败绩覆架之术”，也还有讨论的余地。然而他所指出明、清两代儒、

法在政治上互为表里的历史事实，则是无可否认的。儒学的法家化并不限于汉代，它几乎贯穿了全部中国政治史。[参看萧公权《法家思想与专制政体》（英文），《清华学报》新四卷第2期，1964年2月。]

汉代儒学的法家化，董仲舒曾在理论上提供了重要的基础。让我们稍稍检查一下他的政治思想中的法家成分。董仲舒在第三次“贤良对策”中说：

> 春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪僻之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。（《汉书·董仲舒传》）

我们把这一段文字和前面所引李斯的奏议对照一下，便可以看出这两者在形式上多么相似。两者都是要统一思想，都是要禁绝异端邪说，都是要“上有所持”而“下有所守”。所不同者，董仲舒要用儒家来代替法家的正统，用“春秋大一统”来代替黄老的“一道”和法家的“一教”而已。诚然，董仲舒没有主张焚书，激烈的程度和李斯有别。李斯对付异端用的是威胁，所谓“世智，力可以胜之。”董仲舒则用的是利诱，只有读儒家的经书才有官做。《汉书·儒林传》说“武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄。”这正是给董仲舒所谓“绝其道，勿使并进”作后盾的。所以尽管董仲舒“复古更化”的具体内容颇与法家有异，尽管董氏的用心也许只是希望儒家之道可以藉此机会实现，但是对于大一统的帝王来说，他的主张却同样可以收到“尊君卑臣”客观效果。

先秦儒家的君臣观在董仲舒手上也经过了一番相当彻底的法家化。周辅成在《论董仲舒思想》中曾征引了以下几条《春秋繁露》中的材料：

> 是故春秋君不名恶，臣不名善。善皆归于君，恶皆归于臣。臣之义比于地，故为人臣下者，视地之事天也。（《阳尊阴卑》。按：周氏书中误作《王道通三》）
>
> 人主立于生杀之位，与天共持变化之势……天地、人主，一也。（“王道通三”）功出于臣，名归于君。（《保位权》。按：苏舆《春秋繁露义证》卷六云：“此篇颇参韩非之旨。”）君者民之心也；民者君之体也。心之所好，体必要之；君之所好，民必从之。（《为人者天》）

他接着解释道：“这种尊君的程度，虽然太好，但是溯其来源，仍在先秦儒家。”周氏的解释是错误的，先秦儒家并无此类说法。董仲舒事实上是窃取了法家

的“尊君卑臣”之论。前面所引韩非《主道》篇“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”之语，便是董仲舒“善皆归于君，恶皆归于臣”的思想之来源，不过董氏托其说于“春秋”而已。这也是儒学法家化的一个显型。董氏的《春秋繁露》中，“尊君卑臣”的议论甚多，如《竹林》篇亦云：

> 春秋之义，臣有恶，君名美。故忠臣不显谏，欲其由君出也。书曰：尔有嘉谋嘉猷，入告尔君于内，尔乃顺之于外。曰：此谋此猷，唯我君之德。（按：此《尚书·君陈》篇语）此为人臣之法也。古之良大夫，其事君皆若是。

这正是“善皆归于君”的具体说明。叔孙通“人君无过举”，公孙弘“不肯面折庭争”、“有不可，不庭辩之”，在这里都获得了经典上的根据。《礼记·坊记》说：

> 子云：善则称君，过则称己，则民作忠。

《礼记》中纵有先秦材料，但其书至少曾经汉初儒者整理。魏张揖甚至说它是叔孙通所撰。无论如何，像“善则称君，过则称己”的话，大概可以断定是出于法家化了的汉儒之口。

董仲舒把“尊君卑臣”的原则推广到其他社会关系方面，于是就产生了著名的“三纲”之说，《春秋繁露》的《基义》篇说：

> 天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之。王道之三纲可求于天。

这就是后世儒家所谓“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”的教条。现代人攻击儒家，尤其集矢于“三纲”说。但事实上，“三纲”说也是法家的东西。韩非《忠孝》篇说：

> 臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也，明王贤臣而弗易也。

儒家“三纲”之说渊源在此。（周辅成已指出此点。前引书，15页。）由此可见，董仲舒所要建立的尊卑顺逆的绝对秩序根本上是儒学法家化的结果。

韩非在《忠孝》篇中主张“定位一教之道”。他最反对孔子把君臣父子的关系解释为相对性的，以致鼓励了犯上作乱的行为。如舜之放父（瞽瞍），汤、武之弑君（桀、纣），都是万万不可以为训的。他说：

> 父之所以欲有贤子者，家贫则富之，父苦则乐之；君之所以欲有贤臣者，国乱则治之，主卑则尊之。

总之，他和黄老派一样，是坚决主张“冠虽敝，必加于首：履虽新，必关于足”的。韩非在君臣、父子之外又将夫妇关系纳入尊卑的系统之中，这是和他一向轻视妇女的思想分不开的。他在《亡徵》篇中一则曰：“男女无别，是谓两主；两主者，可亡也。”再则曰：“女子用国 ……可亡也。”他在《六反》篇中提及当时杀女婴的恶习，不但毫无同情的表示，而且还解释为当然。他说：

> 父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。

“三纲”说之由韩非发其端，决不是偶然的。（按：韩非在《五蠹》篇中曾说：“君之直臣，父之暴子。”又说：“父之孝子，君之背臣。”他因此认为公私相背，事君事父难以并存。这一点在表面似与《忠孝》篇兼言忠孝有矛盾。有人因此怀疑《忠孝》篇不出韩非子之手。但《忠孝》篇旨在驳孔子“未知孝悌忠顺之道”，与《五蠹》篇并无真正的冲突。这种辨伪是无根据的。《忠孝》篇所言是一般正常的情况，所以要普遍地维持尊卑上下之分。《五蠹》篇所言是非常的情况，事君（公）事父（私）不能兼顾。在这种情况下，韩非当然主张“破私立公”。儒家也早就遭遇到这个“公私不能兼顾”的难题。孔子主张“父为子隐，子为父隐，直在其中。”孟子认为舜为天子，而瞽叟杀人，则舜当弃天下，“窃负而逃”。这种办法是否合理是另一个问题，但显然表示原始儒家不愿意轻易牺牲“孝”来成全“忠”。后来儒家在忠孝不能两全时提出了“移孝作忠”甚至“大义灭亲”的主张，那正是接受了韩非《五蠹》篇的原则，也是儒家法家化的一种结果。）

与法家合了流的黄老学派也同样是维护绝对性的政治、社会秩序的。马王堆发现的《称》篇说：

> 凡论必以阴阳□大义。天阳地阴。春阳秋阴。夏阳冬阴。大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。有事阳而无事阴。信（伸）者阳屈者阴。主阳臣

阴。上阳下阴。男阳〔女阴〕。〔父〕阳〔子〕阴。兄阳弟阴。长阳少〔阴〕。贵〔阳〕贱阴。……制人者阳，制于人者阴。诸阳者法天，天贵正……诸阴者法地，地〔之〕德安徐正静，柔节先定，善予不争。此地之度而雌之节也。

像这样把宇宙间万事万物都按照“阳尊阴卑”的原则加以划分，岂不正是为“三纲”说提供了一种形而上学的根据吗？《经法》的《道法》篇说：

天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立(位)，畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四时、晦明、生杀、鞣(柔)刚。万民之恒事，男农、女工。贵贱之恒立(位)，贤不宵(肖)不相放(妨)。畜臣之恒道，任能毋过其所长。使民之恒度，去私而立公。

这里所描绘的是一个永恒不变而尊卑分明的社会秩序，这一秩序又是和宇宙的永恒秩序合而为一的。董仲舒在“贤良对策”的第三策中曾有“道之大原出于天，天不变道亦不变”的名言。这种说法也不见于先秦儒书。如果我们一定要为这句名言寻找思想史上的根源，那么它正可以从上引《道法》篇的议论中提炼出来。

我们在上面对董仲舒的援法入儒作了一番极简单的清理。我们不能不承认汉儒的法家化实已达到了惊人的程度。以往研究董仲舒的人都注意他吸收阴阳五行的学说的一方面，对于他受法家影响的部分则未能给予足够的重视。这也许是由于他“缘饰”的手段巧妙之故罢。但是我并不是说董仲舒只是一个阳儒阴法的思想家，从“贤良对策”和“春秋繁露”中，我们仍然可以看出他并未完全抛弃儒家的立场。他想用“天人感应”说来限制君权，一方面可见他的阴阳化的程度，另一方面却也可见他并不甘心把“道统”整个地托付给帝王。这在精神上尚符合先秦儒家的传统。就在这一点言，他和清初的“理学名臣”李光地是有本质上的区别的。后者则希望“治统”和“道统”在康熙的身上合而为一。董仲舒和辕固生在时代上是衔接的。因此他对汤武革命的理论依然加以肯定。(见《春秋繁露·尧舜不擅移，汤武不专杀》)正是由于这一思想背景，他至少还敢于假借“春秋之义”来“贬天子”，虽则所贬的只是历史上的天子。无论如何，董仲舒对后世儒家的“庶人议政”传统多少还有一些正面的影响。(按：苏舆《义证》卷七谓《尧舜不擅移，汤武不专杀》篇“非董子文”，并疑此篇即辕固生与黄生争论之语。其论证之一谓景帝既不许人言汤武受命，而“董生笃学，岂容忽先帝遗言”？盖苏氏于清末主编《翼教丛

编》反对变法、革命，此处辨伪殊不可从。）

然而事实终归是事实。汉武帝之所以接受董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，却决不是因为欣赏他的“贬天子”之说，而是因为他巧妙地用儒家的外衣包生了法家“尊君卑臣”的政治内核。当时有一位黄老学派的汲黯便当面揭穿了这一事实。《史记·汲黯传》说：

> 天子（武帝）方招文学儒者。上曰：吾欲云云。黯对曰：陛下内多欲而外施仁义，奈何欲效唐、虞之治乎？

“外施仁义”便是以儒术“缘饰”，“内多欲”则非做法家型“惟我独尊”的人主便无以操纵自恣。儒家所谓“礼乐教化”不但在武帝一朝未见实效，就是到了他的曾孙宣帝的时代也还是纸上空谈。下面是汉代一个极有名的故事，可以使我们知道所谓“独尊儒术”的真相。《汉书·元帝本纪》载元帝为太子时：

> 柔仁好儒，见宣帝所用多文法吏，以刑名绳下。……尝侍燕，从容言：陛下持刑太深，宜用儒生。宣帝作色曰：汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教、用周政乎？且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任。乃叹曰：乱我家者，太子也。

请看宣帝骂儒生“好是古非今”的话，岂不完全是秦始皇、李斯的口吻，哪里有一丝“仁义”的味道？颜师古注引刘向《别录》云：

> 申（不害）子学号刑名。刑名者，以名责实，尊君卑臣，崇上抑下。宣帝好观其君臣篇。

可见西汉的皇帝从高祖到宣帝，基本上都采用了法家的路线；他们内心所最关切的问题可以说只有“尊君卑臣，崇上抑下”八个字。不但西汉如此，晋室南渡，已成君弱臣强之局，做皇帝的还是向往着法家路线。《资治通鉴》卷九十《晋纪十二》云：

> （元）帝好刑名家，以韩非书赐太子。庾亮谏曰：“申、韩刻薄伤化，不足留圣心。”太子纳之。（元帝太与元年三月庚午条）

司马氏号称儒学大族，而晋元帝即位后第一件事便是赐韩非书给太子，君统

与法家关系之深，可以推见。历史上叔孙通、公孙弘之类的“儒宗”看清了这一点，“与时变化”，入法家之室而操其戈，逢君之欲而长其恶，才在表面上夺得思想界的统治地位。然而个别的儒家要真想当权，首先就得法家化，就得行“尊君卑臣”之事。他不但有义务帮朝廷镇压一切反对的言论，而且连自己的“谏诤”之责也要打一个七折八扣。理由很简单，“忠臣不显谏”，“善皆归于君，恶皆归于臣”，皇帝是不能公开骂的。这样的儒家在政治上最后也只能成为“反智论者”。所以“尊君卑臣”的格局不变，知识分子的政治命运也不会变。但是中国政治史始终陷于“尊君卑臣”的格局之中。《朱子语类》载：

> 黄仁卿问：自秦始皇变法之后，后世人君皆不能易之，何也？曰：秦之法尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。且如三皇称皇，五帝称帝，三王称王，秦则兼皇帝之号。只此一事，后世如何肯变？（卷一三四。按：《旧唐书》卷一三九《陆贽传》载陆宣公答唐德宗语曰：“古之人君称号，或称皇，称帝，或称王，但一字而已，至暴秦，乃兼皇帝二字，后代因之，及昏僻之君，乃有圣刘、天元之号。”朱子议论当即本于陆宣公此节奏语也）

朱子能议论及此，才真不愧是旷代巨儒。现代人都说中国君主专制的传统在精神上是靠儒家支持的。这话不知道算是恭维儒家还是侮辱儒家，至少韩非的“孤愤”之魂一定会委屈得痛哭的。现代人之所以读错了历史，一方面固然是由于叔孙通之流“缘饰”的成功，另一方面也是由于历代帝王中很少有人像汉宣帝、明太祖那样坦率可爱，肯公然地说：“决不施仁政”！

朱子答陈亮云：

> 老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间，正坐为此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。（《朱文公文集》卷三十六“答陈同甫”，四部丛刊初编缩本，579页）

从朱子到今天，又过了八百年，因此我们只好接着说：

二千三百年之间，只是架漏牵补过了时日。尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。

一九七五年十二月二十二日初稿
一九七六年五月二十四日改定

“君尊臣卑”下的君权与相权

——“反智论与中国政治传统”余论

我写《反智论与中国政治传统》一文，主要是从政治思想的角度来检讨中国政治传统中的反智成分。在这样的限制之下，我所勾画出来的一些现象自不能不有所偏。这是由于历史分析的体裁使然，而不是我有意地深文周内。不用说，如果换一个角度和题旨，则我们观察所得的景象必将与此有异。所以该文既不是对中国的政治传统作全面性的论断，更不是对儒、道、法三家思想在整个中国文化史上的地位下任何“定评”。读者千万不要误会我轻率地用“反智”两个字来概括了一部中国的政治史和思想史（尤其是儒、道两家）。

以今天中国知识分子在全国范围内的遭际来说，反智的政治实已发展到了史无前例的程度。现代中国的反智政治当然有很大的一部分是来自近代极权主义的世界潮流，并不能尽归咎于本土的传统。但是潜存在传统中的反智根源也决不容忽视。如果没有传统根源的接引，我们很难想象中国反智政治的狂潮会在短短二三十年之中泛滥到今天这样的地步。正是基于这一认识，我才特别感到有在观念上清理中国反智传统的必要。

为了免除一些不必要的误解，我愿意略略说一说我自己对于所谓“传统”的看法。自从德国社会学大师韦伯（Max Weber）以来，在一般社会学和政治学的用法中“传统”（tradition）和“现代”（modernity）久已成为互相排斥的对立性的东西，韦伯在社会学上影响之大、贡献之卓，自不待言。但他在观念上尚未能尽脱18世纪启蒙思潮（Enlightenment）的窠臼，即以理性和科学为近代的新兴事物，而传统的权威则主要是建筑在非理性的信仰甚至迷信的基础之上。如所谓“长老统治”（Gerontocracy）、“家长统治”（Patriarchalism）都是属于传统的权威。这样把“传统”和“现代”在概念上加以对立化带来了一种甚不可喜的后果，使人认为“传统”与“现代”势不两立，非彻底摧毁“传统”便不能有所谓“现代化”。这个看法已在世界上所有要求现代化的地区中辗转而广泛地传播了开来，并不限于中国，但在中国则似乎更趋极端而已。目前流

行的一些政治口号如"不破不立"、"破旧立新"便是最明显的例证,虽则制造这类口号的人未必直接地接触过韦伯的理论。

但是韦伯的二分法近年来已受到社会科学家的挑战。鲁道夫(Lloyd I. Rudolph and Suzanne Hoeber Rudolph)夫妇研究印度的传统及其现代化的过程便对此二分法提出了有力的驳证。照他们的分析,传统与现代化之间具有非常复杂,甚至可以称为"辩证的"(dialectic)关系。不仅传统之中含有近代性的因子,而且现代化本身亦决非全属现代,其中也有脱胎于传统的成分。甘地便最善于运用印度传统中的旧因子来诱发近代化的变革。(详见他们合撰的 *The Modernity of Tradition-Political Development in India*, Chicago, 1967。)事实上,任何传统都不是静止的,也不是单纯的;传统本身便包含着内在的矛盾,而足以导致改变。就传统和现代化的关系来说,传统内部自有其合理的成分,并能继续吸收合理性(rationality),因而可以与现代化接榫。(参看 Carl J. Friedrich, *Tradition & Authority*, Praeger Publishers, 1972。)我个人颇倾向于接受这一对韦伯的传统观的重要修正。根据这个新的看法,我们便不可能对传统采取任何笼统的论断,无论是全面赞美或一笔抹杀都同样是不符合实际的。相反地,我们必须从各种不同的角度对传统加以分解,然后再分别地衡量其得失。传统不是一朝一夕形成的,也无法毁之于顷刻。激烈的革命派在主观愿望上总想"速变"、"全变"。但若一察其思路及作风,则他们攻击传统的凭藉主要仍是传统的力量,而且由于要求速效往往不惜充分地运用传统中非理性的力量。今天中国反智政治的空前发展正应该从这个角度去作深一层的体认。

现在让我们再回到中国政治传统的本题。我在前文中曾强调,中国政治传统中的反智成分在思想上渊源于法家,与法家汇了流的黄老道家以及法家化了的儒家也都曾在不同的程度上给反智政治提供了理论的基础。而反智论的政治内核则可以归结到"尊君卑臣"这一最高的原则。我在前文中仅说明了这一原则在思想意识方面的发展,而完全没有涉及它在政治制度方面所表现的形态。这虽不是该文的主旨所在,但终不能不略作交待。

谈到"君尊臣卑"在政治制度上的表现,我们立刻就碰到了中国历史上所谓"君权"(或"皇权")的问题,特别是"君权"和"相权"之间的关系。照传统的说法,理想的政治格局是所谓"圣君贤相"。圣君垂拱而治,贤相则负责处理一切实际的政务。这样,皇帝虽然世袭却不妨害政府领袖——宰相——可以永远在全国范围内选拔出最贤能的人来担任。这对于广土众民的古代中国而言,诚不失为一种良好而合理的办法。但可惜这只是传统儒生的一种理想和期待,历史的实际却不是如此。必须指出,在"君尊臣卑"的原则之下,君权

与相权从来就不是平行的，其间也缺乏一种明确的界限。君权是绝对的(absolute)、最后的(ultimata)；相权则是孳生的(derivative)，它直接来自皇帝。换言之，与君尊臣卑相应，君权与相权是有上下之别的。

我们说君权是绝对的、最后的，是否意味着中国历史上的皇帝可以完全不受拘束而随心所欲呢？那当然也不是。事实上，自秦、汉以下，大一统的皇帝中也并没有像传说中所渲染的桀、纣一类的暴君。至少我们可以说是昏君远多于暴君。这是因为君权虽无形式化、制度化的限制，但仍有一些无形的、精神上的限制。首先是儒家一直想抬出一个更高的力量来约束君权，汉儒的"天"和宋儒的"理"都显然具有这样的含义。同时儒家又不断企图用教育的方式来塑造皇帝于一定的模型之中。这些努力虽然都不曾发生决定性的效果，但多少也起了一些驯化权势的作用。这里我们也可以看到，儒家通过文化教育所发挥的对政治的影响力远大于它在政治方面的直接成就。

其次是自秦、汉大一统帝国建立以后，君权本身逐渐凝成一个独特的传统，因而对后世的君主多少有些拘束力。前代帝王之失固当引以为戒，但以往在治道方面有建树的君主则亦须奉以为师。故唐太宗撰《帝范》十二篇以赐太子，并说："汝当更求古之哲王以为师。"(见《资治通鉴》卷一九八，贞观二十二年条)至于在一代之内，由于开国之君始能立法垂统，因此所谓"祖法"对本朝的君权自然有更大的示范意义。张居正上明神宗奏说：

> 窃以为远稽古训，不若近事之可征；上嘉先王，不如家法之易守。……唐宪宗读贞观政要，竦慕不能终卷；宋仁宗命侍臣读三朝宝训及祖宗圣政录。前史书之，皆为盛事。……仰惟我二祖(按：明太祖及成祖)开创洪业，列圣纂绍丕图，奎章睿谟，则载之实训；神功骏烈，则记之实录。其意义精深，规模宏远，枢机周慎，品式详明，足以迈三五之登闳，垂万亿之统绪。此正近事之可征，家法之易守者也。(《张文忠公全集》，奏疏九"请敷陈谟烈以裨圣学疏")

可见"家法"对君权的约束性确在"古训"之上。但另一方面，中国历史上变法的阻力也往往由此而来。所以张居正初为首辅时(1572年)即语明神宗云："方今国家要务惟在遵守祖宗旧制，不必纷纷更改。"(同上奏疏二《谢壶见疏》)而王安石行新政之际，文彦博更是义正词严地对宋神宗说："祖宗法制具在，不须更张，以失人心。"(李焘《续资治通鉴长编》卷二二一)

最后我们更应该指出，君权的行使在事实上所遭到最大的阻力则来自传统的官僚制度(bureaucracy)，我这里用"官僚制度"一词绝无贬义，也与传统

所谓相权有别。相权如仅指宰相(无论为独相或并相)所拥有的权力而言,则它既直接出于君授,自不足以成为君权之限制。但宰相为"百官之长"、"群僚之首",在这个意义上,他是整个官僚系统的领袖,因此当官僚制度对任意挥洒的君权发生一定程度的抗拒力时,相权往往首当其冲。在唐代三省制之下,皇帝的诏令、制敕必须经过中书门下副署。后来刘祎之得罪了武则天,则天借故下敕惩治他。祎之见敕文未经中书门下副署,遂说:"不经凤阁(中书)鸾台(门下),何名为敕?"(见《旧唐书》卷八十七《刘祎之传》)这个有名的故事从表面上看似是君权侵犯了相权,但深一层看则是君权的行使干扰了官僚制度的正常运作,因而受到这个制度的反弹之力。君权可以随时削弱(如汉武帝)以至废除(如明太祖)相权,但它不可能毁灭整个官僚制度。官僚制度是治理帝国所必不可少的一套行政机器,没有这套机器君权本身即无法发挥。所以明代可以废掉中书省(相权),但不能并六部而去之,而且在废相之后仍得代之以四辅官以至内阁。官僚制度最初虽然也是在君主授权之下建立起来的,但它既产生之后,本身即成一客观的存在,有它自己的发展和运行的轨道,不再完全随君主的主观愿望而转移了。韦伯是近代研究官僚制度的开山大师,他指出:拥有绝对权力的君主(absolute monarch)面对着官僚制度也是一筹莫展。普鲁士的腓德烈大帝(Frederick the Great,1712—1786)下了许多废除农奴的诏令,都因受阻于官僚制度而终归无效;俄国的沙皇如得不到官僚制度的支持也不能有何作为(看 *From Max Weber*:*Essays in sociology*, translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford University Press, 1946, pp. 232-235)。所以官僚制度有点像 Mary Shelley 在 1818 年发表的小说《佛朗肯斯坦》(*Frankenstein*)里面的怪物(monster):佛朗肯斯坦创造了一个怪物,但怪物获得了生命以后便不再是主人所能控制的了。

在以上所说的君权的三种限制之中,前两种的力量都相当微弱,只有最后一种限制——官僚制度——比较真实。但是我们知道,官僚制度毕竟只是传统政治体系中的一部机器,它本身在很大的程度上仍是受君权操纵的。它只能要求操纵者遵守机器运行的合理轨道,但是却无力阻止操纵者运用这部机器去达成甚至是相当不合理的任务。从反智论的观点出发,我们可以这样说:尽管官僚制度的运作必须预设一定程度的智性与知识,但官僚制度所隶属的政治传统仍然可以具有反智的倾向。这两个不同的层次至少在概念上应该加以区别。

在中国的政治传统中,君权和官僚制度的关系更是一部不断摩擦、不断调整的历史。当官僚制度的机器发展得不符合"君尊臣卑"的要求时,君主便要对这部机器作一次基本的调整。由于相权是处在这部机器运转的枢纽地

位，因此每一次重大的调整便导致宰相制度的变更。自秦汉以下，中国宰相制度一共经历了三个基本的发展阶段，即秦汉的三公九卿制，隋唐的三省制，和明、清的内阁制（清代又加上军机处）。“君尊臣卑”的原则正是每一阶段发展的最后动力。章太炎先生是近代最先揭出此一历史真相的学者，他曾从官名的变迁上对古今相制演进作过一番分析。兹将其中论及秦汉以下的部分摘录如下：

> 相者、宾赞之官，故在人主左右。舜举十六相宾于四门，明其所任传导威仪之事。……七国以下定箸相国、丞相诸名，于是故名始替。仆射者，周时侍御之臣也。记称：仆人师扶右，射人师扶左。秦时加于谒者博士之流，取其领事。……名位尚微也。尚书、中书者、汉时赞作诏版之官。尚书犹主书；中书乃以宦者为之。（英时按：此指汉武帝初用司马迁主中书事，唯其后成帝则用士人为之。）侍中者、汉时所以奉唾壶、执虎子，出则从法驾，入则应对，与中常侍齐体耳。自后汉以降，尚书渐重：魏世中书监令始参大政；讫晋之东，侍中始优矣。下逮宋、齐，三者皆为辅臣，而唐以三省分治，仆射既为尚书专官，其下亦不敢轶上犯名。本有三微，至是乃极贵。翰林者，唐时冗从杂技之官也。其后稍置翰林学士承旨，与人主周亲而掌内制。宋世或私名内相，其重乃与中书等夷。（英时按：翰林被目为“内相”已始唐德宗时之陆贽。见《旧唐书》卷一三九《陆贽传》。）明太祖燮胡、汪（英时按：即胡惟庸与汪广洋），不欲以大臣光辅；成祖入，始简翰林官直文渊阁。其后阁职渐崇，所加或至保、傅、尚书，而其文移关白犹曰翰林院也。（原注：隆庆以前皆然。）以翰林名公辅又自此始也。略此数者皆以走使圉隶之臣、倡优之伍，渐积其资而为执政，大名通于四海。然自威权既亢，又迁其名以奉黄发祝哽，而新名代之。是故太保、太宰诸名，承闲置于魏晋；丞相、江左不以处异姓，独有王导，而三贵实秉国钧。唐、宋三省至尊，渐更屏置；置同中书门下平章事以摄焉。比明，更省中书不用，始以翰林直阁。清世内阁至第一品，即复与寄录同流，令军机处蹠而居上。亦见人主之狎近幸，而憎尊望者之逼己也。（《检论》卷七《官统上》）

太炎这一番观察极为敏锐，近数十年来关于中国官制的研究大体上都倾向于支持他的断案。李俊所撰《中国宰相制度》一书，其结论即引太炎此文以解释“中国宰相制度变迁之法则”。李氏自己更对相权的发展作了一个简明而相当扼要的总结。他说：

中国宰相制度,代不相同,然相因而变,有其趋势,亦有其法则。趋势维何?时代愈前,相权愈重;时代愈后,相权愈轻。法则维何?君主近臣,代起执政,品位既高,退居闲曹是也。(239 页)

1942 年日本学者和田清主编了一部由各朝代专家分章撰写的中国官制发展史。该书仅出版了上册,写到元代为止。但和田清本人则写了一篇很有见解的"序说",综论中国官制的三种特色,第一个特色便叫做"波纹式的循环发生"。所谓"波纹式的循环发生"者,意即天子个人左右的微臣逐渐获得权力,压倒了政府的大臣,终于取而代之。但取代之后,其中又别有私臣变成实权者,再来取代现有的政府大臣。如此后浪推前浪式的往复不已。例如汉代的丞相初为尚书所取代;及曹魏时尚书省已正式成为丞相府,它复为中书长官所取代,再发展下去,门下侍中又渐握实权了。唐代三省长官的权力后来为拥有"同中书门下三品"或"同中书门下平章事"头衔的天子亲信所取去。下逮晚唐,"同中书门下平章事"已正式成为朝廷重臣,其实权遂又转入翰林学士及枢密使(宦官)之手。(详见和田清编著《支那官制发达史》上,中华民国法制研究会,1942 年,417 页。)和田清此文是通论性质,并未注明参考文献,不知道他有没有受太炎的影响;但无论如何,他的结论大体上是和章氏相合的。

从上述宰相制度变迁的大势看,相权实在说不上有什么独立性,因为每当它发展到具有某种程度的客观形式的时候,君权便要出来摧毁这种形式,使之重回到"君尊臣卑"的格局。"圣君贤相"互相制衡的局面在历史上实在少见,也许只有史家艳称的贞观之治勉强可以接近这种理想。据我所知,君权在中国历史上从来没有明确的限制,但唐初三省制初行时却居然对君权的范围有所划定。李华(玄宗时人)的《中书政事堂记》说:

政事堂者,自武德以来常于门下省议事,即以议事之所谓之政事堂。……至高宗光宅元年(684)裴炎自侍中除中书令,执事宰相笔,乃迁政事堂于中书省。记曰:政事堂者,君不可以枉道于天,反道于地,覆道于社稷,无道于黎元。此堂得以议之。臣不可悖道于君,逆道于仁,黩道于货,乱道于刑,克一方之命,变王者之制,此堂得以易之。(《全唐文》卷三一六)(英时按:据《旧唐书》卷四三《职官志二》注,永淳二年七月,中书令裴炎以中书执政事笔,遂移政事堂于中书省。永淳二年即弘道元年〈683〉,因是年十二月改元也。《新唐书》卷六一《宰相表》上系此事于弘

道元年十二月。《资治通鉴》卷二〇三从之。而《通鉴》卷二一二胡三省注则定为永淳元年〈682〉。但光宅乃武则天年号，且裴炎于是年十月被杀，故李华此处系年当有误）

此记明白规定君主有四“不可”，真是中国制度史上一项极其珍贵的文献。更重要是最后一项，即君不可以对人民无道。（按：“黎元”当是避太宗之讳。）此记决非李华个人的意见，而是代表了唐初（特别是贞观）以来的政治传统。照这个传统，宰相（政事堂）至少有制度化的“议”君的权力。（此处须指出者，即政事堂对臣的制裁力更大，可以“易”之，此处下段尚列举了“诛”、“杀”之权，因文长未引。）当然，与古代宗法制度下的贵卿比，政事堂的权力并不算太大。因为齐宣王问孟子“贵戚之卿”，孟子说：“君有大过则谏，反复之而不听，则易位。”（《孟子·万章》下）而政事堂却并不能“易”君。但就秦统一后的情势言；“议”君之权见诸明文，已必极难得。因此，从这个文献看，唐初三省制度下的集体相权不但非宋以下可比，而且也超过了汉代，唐初君权之所以自动地做如此重大的让步当然与太宗个人关系极大。李世民的政治智慧和自制力都是古今少见的。但另一方面，历史的背景也不容忽视。

东晋南北朝是中国史上君权最低落的一个时代，社会上最有势力的世族高门把持着政治上的权位。北朝的君权须与胡、汉贵族妥协；南朝则君权益弱，所谓“士大夫故非天子所命”（《南史》卷三十六《江敩传》中语）。唐承其后，社会上高门世族的声势犹凌驾于帝族之上。所以贞观初太宗诏高士廉定氏族志，而博陵崔氏仍居第一（见《新唐书》卷九十五《高俭传》）。李唐的社会政治基础本在陈寅恪先生所谓“关陇胡汉集团”，故对山东旧族如崔氏者初欲加以压抑。但唐太宗毕竟是懂得政治艺术的人，他大体上仍主张平衡、调和各种社会势力。当初门下省政事堂议政的大权正当从南北朝以来的门阀政治的历史背景中去求了解。（或谓门下省乃代表门阀贵族的意志的机构，而政事堂议政乃是一种天子与贵族的合议政治，则其说殊嫌过当，与唐统一后的情势不合。）（参看滨口重国《秦汉隋唐史研究》下卷，东京，1966 年，889 页。）《旧唐书》卷七十八《张行成传》云：

太宗尝言及山东、关中人，意有同异，行成正侍宴，跪而奏曰：臣闻天子以四海为家，不当以东西为限：若如是，则示人以隘陋。太宗善其言……自是每有大政，常预议焉。

显然地，太宗一定是在谈话中偏袒关中集团而贬抑山东旧族，所以才引出张

行成的谏言,太宗立即明白了张行成的论点的政治含义,因此让他参加政事堂会议。张行成当时只是御史台中的一个小官(殿中侍御史,唐制从七品下)。太宗之所以破格要他加入最高层的议政机构,很可能因为他是定州(即博陵)人,比较了解山东旧族的观点。我们举此一例,以见唐初政事堂议权之重多少在制度上反映了当时不同地区社会势力的峙立。事实上,政事堂的光辉为时极暂。李华撰《中书政事堂记》时,相权已暗中由门下转移至中书,"君尊臣卑"的原则又在发挥制度化的效用了。自宋代以降,社会上更无足以威胁帝王的势力,君权的绝对化遂愈演愈烈。相形之下,相权则愈来愈微弱。传统相权的衰落,宋代是一关键时代。宋代宰相不仅失去了兵权和财权,而且连用人之权也被剥夺了。故宋代的中央集权已可谓是集于帝王之一身。(见钱穆《论宋代相权》,《中国文化研究汇刊》第二期,1942 年 9 月。)据司马光说:

> 淳化中……太宗患中书权太重,且事众宰相不能悉领理,向敏中时为谏官,上言请分中书吏房置审官院,刑房置审刑院。(《涑水纪闻》卷三,13 页。学津讨原第 164 册,但据李焘《续资治通鉴长编》卷一二五,苏绅《陈便宜八事》,分中书之权,其议出自赵普)

可见宋太宗确是有意要削掉宰相的用人与司法之权。从这种发展的趋势看,明太祖洪武 13 年(1380 年)废相之举可以说是水到渠成的事。(Frederic Wakeman, Jr. 论中国专制,谓宋代已废除宰相,那是不符事实的。见他的"The Price of Autonomy Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics," in S. N. Eisenstadt and S. R. Graubard, eds., *Intellectuals and Tradition*, Humanities Press. 1973, p. 39.)

前面已指出,相权问题必须当做整个官僚制度的一个枢纽部分来处理,在这个意义上,章太炎、和田清诸人所指出的相权演变的法则却可以使我们对中国政治传统获得另一方面的体认。单从相权的角度看,我们所见到的是君权压抑相权,是君主不让宰相拥有客观化、制度化的地位和权力。但是从君权一方面着眼,相权托身所在的官僚制度也始终构成君主贯彻他个人意志的一重阻碍。在历史上君主必须一再重复地起用私臣、近臣来取代品位既高的相权,这正说明官僚制度本身具有相当强韧的客观化倾向。因为任何原属君主私臣的职位(如尚书、中书)在长期移置于"百官之长、群僚之首"的地位之故,这种私臣的性质便逐渐发生变化,终于转成官僚制度中的"公职"而具有一定程度的客观威权。所以明太祖废相而直接总揽政务才是最彻底的解

决之道。但即使如此，明宣宗(1426—1435)以后内阁之权渐重，当时的人便说阁臣虽无宰相之名而有宰相之实了。(参看山本隆义《中国政治制度の研究—内阁制度の起原と发展》，京都大学出版，1968 年，483 页及 526 页注四三条。)

由私臣转化为公职是历史上官僚制度发展的型态之一。中国自战国以来即有此转化，至秦汉大一统而益为显著。上引章太炎“官统”之文已足说明此点，不须多赘。英国官僚制度的出现也循着类似的途径。在英国官制史上，财政大臣(exchequer)首先从王室中独立出来，成为政府机构之一支，其实在 12 世纪。英王的财臣也有称为“chamberlain”的，这种名号即显示其职初为国王私室中的执事。到了 13 世纪，英国的首相(chancellor)又逐渐由国王的私臣转化为政府的公职。Chancellor 最初是为英王起草文书和保管王印的人，很像中国的“尚书”、“中书”之类。因为他是国王的秘书长，最得信任，因此久而久之便无形中成为大臣之首，即是首相(prime minister)。既成首相，职务日渐繁剧，便不能没有自己的办公处。于是相府终于从宫廷中分化了出来，而 chancellor 也不复能经常追随在国王的左右了。到爱德华三世(Edward III)一朝(1327—1377)首相府已正式成为独立自足的政府机构，有它自己的人员、传统和处理政务的方法，英王决不能再视首相为私臣。与中国不同的是英国的相权独立之后便没有受王权的干扰。这是由于英国的王权遭到封建贵族(barons)的对抗；封建贵族要求与英王有同样控制政府的权力。英国相权的发展及其客观化与这种特殊的政治情势有相当的关系。(见 T. F. Tout，“The Emergence of A Bureaucracy”，收在 Robert K. Merton 等所编的 *Roader in Bureaucracy*，The Free Press，1952，pp. 70-71.)

中国的官僚制度虽经常受到“君尊臣卑”的原则的干扰，但由于统一帝国的规模庞大，组织复杂，与此一规模与组织相应的官僚制度也具有抗拒干扰的巨大潜力。这一点或可以解释何以君权一再打击相权，而终不能完全禁绝相权的潜滋暗长。中国传统的官僚制度虽与近代工业社会的官僚制度有别，但确已具有某种程度的自主性(autonomy)。艾森斯达(S. N. Eisenstadt)研究历史上的各种官僚社会，对官僚制度的独立自主的倾向曾提出了一些经验性的总结。据他的综合观察，官僚制度的自主性表现在两个主要方面。第一，官僚制度通常都建立并维持若干普遍性的法度，这些法度多少是照顾到人民的一般利益的。对于要破坏此种法度的外来压力(如君主或特殊阶级)，官僚制度则尽可能的加以抗拒。第二，官僚制度中的分子(即官吏)往往把自己看做是国家或社会的公仆(即使“中国”是一王朝 dynasty 的形式，也不例外)；他们并不认为自己只是统治者的私臣。艾氏当然也承认官僚制度维持其自主

性之不易,尤其在君主压力过于强大的情况下,整个官僚机构并非不可能仅成专制君主的统治工具。(见 *The Political Systems of Empires*, *The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies*, The Free Press of Glencoe, 1963, pp. 273-276.)艾氏的观察包括了中国传统在内,他所指出的两项特征,一般来说,在中国官僚制度史上是可以得到印证的,虽则印证的深浅在中国各历史阶段中颇有差异。其第二项所谓"公仆"意识,尤有助于说明中国历史上相权反复浮沉的独特现象。君主近臣从宫廷走向外朝,取代相位之后,就立刻会接触到这种意识。这时他究竟还是君主的"私臣"呢?还是国家的"公仆"呢?他遇到了一个无可避免的认同问题。这个问题在平时也许可以拖延不决,但一旦碰到君主的私利和国家(或社会)的公益发生正面冲突的情况时,他就不能不有所抉择了。

以上关于君权与相权的讨论足以说明我们何以必须对中国政治传统加以分解,而不能笼统地下任何价值判断(无论是肯定的或否定的)。从权力结构方面着眼,我们首先应该将君权和官僚制度区别开来。这一区别非常重要,因为以反智而论,君权的传统才是反智政治的最后泉源(详后),而官僚制度的传统中倒反而不乏智性的成分。官僚制度本身要求客观而普遍的法度,要求对事不对人的态度(impersonality),要求上下权责分明,也要求专门分工(specialization of functions)。这些基本要求都必须通过理性的规划才能达到。中国传统的官僚制度无论在中央或地方的行政制度方面,都表现着高度的理性成分(rationality)。有些制度经过长期的运用和不断的改进,确已能将弊端减至最低的限度。即以科举制度为例,唐、宋以来曾发展出糊名、弥封、誊录种种防弊的方法,而科场回避亲族之制亦早始于唐代。至于明、清八股文为害之烈,有人绘图比之于"八瞽",更有人因唐太宗"天下英雄入吾彀中"之语而作诗说"太宗皇帝真长策,赚得英雄尽白头",那当然都是不可否认的事实。但这些事实恰好说明官僚制度只是一部机器,操纵的人可以把它巧妙地运用到反智的方向而已。就制度本身而论,科学是具有高度的客观性的。一般地说,中国传统的官僚制度有相当突出的成就。韦伯便认为它是使传统中国获致长期政治稳定的重要因素。有些古代帝国便因为缺乏这种组织而很快地退出了历史的舞台。(见 *From Max Weber Essays in Sociology*, p. 209.)我决不是无保留地颂扬中国官僚制度的传统。我只是想指出:传统制度里面确有一些理性的成分可以和我们所追求的"现代化"接榫。如果我们对"传统"和"现代"不采取斩截的二分法的话,则这个看法似乎没有太不合理的地方。前面举的鲁道夫夫妇研究印度现代化的例子便可资借镜。事实上,孙中山先生提倡"考试"和"监察"两权,并主张"耕者有其田"的原则,早已

指示了传统和现代接榫的途径。考试和监察是传统中国行政制度中的两个重要环节,“耕者有其田”则与古代的均田制精神相通。中山先生在这些地方显见是有斟酌的。

但官僚制度既是一部机器,本身不能决定运行的方向,则它的独立自主性便不免常常受到外来压力的侵蚀。以中国的情形来说,官僚制度的压力来自上下两个方面。从上面来的是君权,从下面来的则是社会上(特别是地方性的)各种势力。在未回到君权问题以前,让我先说一说来自下面的压力。

传统官僚制度的底层有一个极大的漏洞,那便是胥吏制度。中国官与吏之分途至少可溯至唐代。但唐代的吏尚有出身,可上升至卿相(较著名的例子有牛仙客、田神功等人),宋以后官吏乃截然两途。胥吏并非经严格选拔而来,但由于他们熟悉旧牍成规,因此为正途出身的长官所仰赖。久而久之,一切行政业务便都落入他们的手上。无可否认,胥吏在制度史上也有其正面的功能。但不幸的是,这些人(尤其是县级的胥吏)和社会上的特殊势力(如豪强)最容易勾结在一起;官僚制度的客观性因此便遭到很严重的破坏。叶适在《吏胥》一文中已说:

> 何谓“吏胥之害”?从古患之,非直一日也。而今为甚者,盖自崇宁极于宣和,士大夫之职业虽皮肤蹇浅者亦不复修治,而专从事于奔走进取,其簿书期会,一切惟胥吏之听。而吏人根固窟穴,权势熏炙,滥恩横赐、自占优比。渡江之后,文字散逸,旧法往例,尽用省记,轻重予夺,惟意所出。其最骄横者,三省枢密院,吏部七司户刑,若他曹外路从而效视,又其常情耳。故今世号为“公人世界”,又以为“官无封建而吏有封建”者,皆指实而言也。(见《叶适集》第三册,808页,中华书局,1961年)

可见宋代情形已极为严重。下逮明、清,胥吏制度的弊害更为广泛,这已是历史常识了。顾炎武《郡县论八》便接着叶适的论点来讲明代的情况。(见《顾亭林诗文集》,17页,中华书局,1959年。并可参看黄宗羲《明夷待访录·胥吏》篇。)顾氏又指出:“天下之病民者有三:曰乡宦,曰生员,曰胥吏。”(《生员论中》,同上,24页)这一层尤为重要,因为乡宦、生员、胥吏三者正是互相勾结、把持地方的恶势力。胥吏虽在流外,不能算作官僚制度的一个正式组成的部分,但其影响所及有时竟足以使整个官僚制度为之失灵。这也是讨论中国政治传统的人所万万不容忽视的。(关于明代情况犹可参看谬全吉,《明代胥吏》,嘉新水泥公司文化基金丛书,1969年出版。)

最后让我们对君权问题略作检讨,以结束本篇。我在前面曾说,中国君

权的传统是反智政治的最后泉源，这句话有解释的必要。韦伯曾根据法译《史记》中的资料，推断战国相争促使各国发展出理性的行政机构，他又参考法译“周礼”，认为中央集权的官僚制度主要与水利灌溉有关（即“周礼”中的沟洫制度）。这是在经济生活中所表现的“理性行为”（rational conduct of economic life）。同时，他还解释，自从由知识分子（或“文士”literati）所构成的官僚阶层在战国时代出现以后，这批人便不断地思考行政技术和官僚组织等问题，以期有效地达到治理国家的目的。（见 Max Weber，*The Religion of China，Confucianism and Taoism*. tr. by Hans H. Gerth，The Free Press，1951，p. 37.）韦氏的说法有得有失，此处不能详论。但大体言之，他至少说明了何以官僚制度中具有理性成分这一事实。（按：韦氏中国传统虽多创见，亦谬误迭出。这是受了当时西方汉学水平和他自己的方法论所限。上引关于中国专制源于水利灌溉之论影响后世尤大。参看 Otto B. Van der Sprenkel，“Max Weber on China”，*History and Theory*，Vol. III，No. 3，1964，pp. 348-370，特别是 pp. 351-352.）

但与官僚制度相对照，君权传统则显然缺乏同样的理性基础。君权的取得以至保持主要都仰赖于武力。所谓“马上得天下”、“一条杆棒打下四百座军州”，总之，君权是从枪杆子里出来的。历史上“得天下以正”的皇帝如汉高祖、明太祖，也不过是说他们的天下是堂堂正正地用武力打来的，不是使阴谋诡计，取之于“孤儿寡妇”之手而已。君权的保持当然也要靠武力，历代的兵制就是最好的说明。保卫皇帝和首都的武力总是全国最精锐的军队；西汉的南北军在品质上远胜郡国兵及戍卒（东汉且罢郡国兵）；唐代府兵制“重首轻足”，折冲府多集中在关中地区，而长安的北军更直接关系君位的得失；宋代在“强干弱枝”的政策下，中央禁军尤非地方性的厢军所能比拟，后者仅堪供役而已。无论是“重首轻足”或“强干弱枝”，都可以说是“君尊臣卑”的原则在兵制上的具体表现。而唐、宋、明诸朝宦官监兵之制更说明皇帝对于维持君权的武力是决不肯放松的。所以，除非我们承认有天下者即是“天命所归”、“职德所在”或“民心所向”，否则我们不能不说，君权的传统中是以“力”为核心的。更重要的是，从制度史的观点说，两千年来君权问题是理性所不许施，议论所不敢到的领域。秦始皇统一之后可以让群臣在廷议中对“封建”与“郡县”的抉择公开作理智的讨论，但对于君主的问题，则议论仅限于名号，而绝不涉及权限职责。举此一例即可见何以官僚制度可以包含若干理性的成分，而君权传统中却容不得理性的充分施展。（个别思想家的私地议论当然是有的，但秦、汉以下也寥寥可数。）所以在实际历史过程中，除了用武力“取而代之”以外，没有任何其他资格可以使人配做皇帝（后世所谓“禅让”也都是先打

好了武力的基础的)。雍正问曾静道：

> 你所著逆书《知新录》内云："皇帝合该是吾学中儒者做，不该把世路上英雄做。周末局变，在位多不知学，书是世路中英雄，甚者老奸巨猾，即谚所谓光棍也。若论正位，春秋时皇帝该孔子做；战国时皇帝该孟子做；秦以后皇帝该程、朱做；明末皇帝该吕子(按：指吕留良)做。今都被豪强占据去了。君儒最会做皇帝，世路上英雄他那晓得做甚皇帝。"等语。孔孟之所以为大圣大贤者，以其明伦立教，正万世之人心，明千古之大义。岂有孔子、孟子要做皇帝之理乎？……使孔、孟当日得位行道，惟自尽其臣子之常经，岂有以韦布儒生要自做皇帝之理？……开辟至今，无此狂怪丧心之论。可问曾静是如何说？(《大义觉迷录》卷二)

如果真是尧、舜在位，孔孟自无要做皇帝之理。但孔、孟之世何曾有尧、舜之君？汉代尚容许孔子为"素王"，雍正则只肯让孔、孟"自尽其臣子之常经"，可见君权的独占性愈往后便愈强烈。圣王的理想自有其令人永远向往之处，但可惜历史上未见圣人变成皇帝，只看到一个个皇帝都获得了"圣人"的称号。这正是萧公权先生所谓"下材凭势亦冒尧、舜之美名，以肆其倍蓰于桀、纣之毒害。"(《中国政治思想史》第二册 232 页，《现代国民基本知识丛书》1971 年 3 月再版。)我们不要以为雍正是异族之主才如此悍而肆。曾静要是落到了明太祖的手上，其命运也许更悲惨。《明史》卷一三九《钱唐传》云：

> 帝(太祖)当览《孟子》，至"草芥""寇雠"语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰："臣为孟轲死，死有余荣。"时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳，不之罪。孟子配享亦旋复。

清初万斯选考证此事，引《典故辑选》云：

> 上读孟子，怪其对君不逊。怒曰："使此老在今日，宁得免耶?"时将丁祭，遂命罢配享。(见全祖望《结埼亭集》卷三十五《辨钱尚书争孟子事》所转引)

明太祖因"君之视臣如草芥，则臣视君如寇雠"这类的话，竟至对孟子动了杀心，他会让孔、孟做皇帝吗？(按：隋炀帝自负才学，每骄天下之士，尝谓侍臣曰："天下皆谓朕承籍绪余而有四海，设令朕与士大夫高选，亦当为天子矣。"

见《资治通鉴》卷一八二大业九年条。这句狂言倒表现了一个不寻常的概念，即以为帝位可以凭才学来竞争。但这种想法大概也只有在"士大夫故非天子所命"的时代才会出现。)所以归根结底，做皇帝的条件不是通过理性所能分析列举出来的。传统政治文献中把皇帝描写作"与天合德"、"天纵英武"、"天亶聪明"之类，正表示他的品质中含有超人的、神异的成分。一般属于常人的语言和观念是无法用来形容这种品质的，这就是韦伯所讲的卡里斯玛(charisma)。但是谁具有做皇帝的 charisma 却永远无法事先断定，只有登上了皇帝宝座以后才知道。(关于韦伯对中国"天子"的 charisma 品质的讨论，请参看 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, tr. by A. M. Henderson and Talcott Parsons, Oxford University Press, 1947, p. 360 and *The Religion of China*, pp. 30-32.)

从静态方面看秦汉以来每一王朝的君权的夺取及其维持主要都仰赖于武力，已如上述。从动态方面看，君权的运用有时也会脱出理性的常轨，而其后果则尤为严重，因为这会直接或间接地给国家和人民带来灾害。前面已指出君权虽受到一些无形的、精神上的限制，但这些限制并不能发生决定性的作用。当皇帝不是基于理性的考虑而决心要采取某些非常的行动时，天下没有任何力量可以阻止得住他。这时"天"或"理"固然可以置之一边，就是"祖法"也未尝没有弹性。如果阻力来自官僚制度，则皇帝至少有力量控制这部机器的总枢纽(相权)，使之随我而转。从历史上看，有很多非理性的因素足以激动皇帝：上自夸大狂、猜忌狂，下至求长生、好奇珍，都可以把全国人民卷入苦难之中。

撇开这些特殊情形不说，在正常状态下君权对官僚制度的经常性的干扰也是传统政治不上轨道的一大原因。君权是独占性最强烈的东西；除非万不得已皇帝对于他使用不尽的权力决不肯交给宰相，而宁可让他的宫奴去分享。这就是自汉至明，宦官之祸所以始终不断的症结所在。因此在中国的政治传统中，"明君"在位时是皇帝亲自操纵行政机器，而"昏君"当道时则这部机器便落到了宦官的手上。(罗马帝国后期 Later Roman Empire 也有类似的情形。4 世纪时尤为严重，宦官基本上控制了外廷官员，略见 Harold Mattingly, *Roman, Imperial Civilization*, New York, 1957, p. 133.)总之，官僚制度几乎无时不在承受着君权所施予的沉重压力。精明的皇帝只要稍识利害，至少还知道适可而止，不肯使政治秩序全面崩溃；宦官则由于心理不正常，往往作威作福，肆无忌惮，未有不导致大乱者。(按：范晔对宦官的变态心理早就有深刻的把握，他说："刑余之耽，理谢全生，声荣无晖于门阀，肌肤莫传于来体。"《后汉书·宦者传论》，这里隐伏着中国史上朝代兴亡、治乱循环的一个

重要根源。)

君权长期地由宦官分享是它的独占性的最好说明,也是"君尊臣卑"的原则的必然归趋。汉初环绕在君权左右的至少还有宗室、外戚和宦官三股势力,宗室的分子最足以构成君权的威胁,所以首先遭到迫害的便是他们,君权的独占性排斥了一切家人骨肉之情。唐太宗残杀兄弟,逼老父退位;宋高宗为了阻止徽、钦二帝回朝,不惜对敌人奉表称臣。这都是尽人皆知的例子。其次对君权有危害性的则是外戚。西汉的霍光、东汉的梁冀都曾为废立之事,王莽且取而自代。(按:汉代外戚大概以孟子所谓"贵戚之卿"自许,故数易君位。赵岐注《孟子》即云:"贵戚之卿谓内外亲族也。"显是以汉事解《孟子》。实则孟子"贵戚之卿"本与"异姓之卿"对举,不能包括汉代的外戚。)所以自唐以后君主对外戚的防范也很严密。但宦官则是例外,他们得君主的宠信始终不衰。因为这种刑余之人无论如何是不可能觊觎帝位的,尽管他们可以视皇帝为"门生天子",甚至可以弑君。在"君尊臣卑"的原则下,皇帝只有用至卑至贱的宫奴为他办事才绝对不致有君权外流、一去不返的危险。相反地,如果使用不尽的君权都转化为相权,那么"君尊臣卑"的原则岂不从权力基础上发生动摇了吗?黄宗羲说:

> 或谓后之入阁办事,无宰相之名,有宰相之实也。曰:不然。……吾以谓有宰相之实者,今之宫奴也。盖大权不能无所寄,彼宫奴者见宰相之政事坠地不收,从而设为科条,增其职掌。生杀予夺出自宰相者,次第而尽归焉。(《明夷待访录·置相》)

其实相权原由君授,明代既废中书省,相权已尽收归君主之手,则宦官所掌握的正是君权。这一细微的分辨颇关重要。李俊说中国相权发展的总趋势是愈后愈轻,当然是不错的。其实换一个角度看,这正表示传统的君权是在不断扩大的过程之中。宦官之祸则显然随君权的增涨而加深。至明太祖废相,君主的绝对专制完全确立,宦官的势力也就发展到了空前的高度。君权扩大在制度史上的含义便是破坏官僚制度的自主性和客观性,而相权从低落到消失则适成为这种发展的一个最清楚的指标,官僚制度瘫痪于君权的巨大压力之下,政治还能走上合理的轨道吗?所以在这个意义上,我同意黄宗羲的论断,"有明主无善治,自高皇帝罢宰相始也。"(同上)

我们不要因为明太祖曾立下"内臣不得干预政事"的"祖训"便以为后来明代宦官之祸完全出于历史发展的偶然。明太祖所要防范的是宦官"弑君"和"门生天子"之类的情形。在官僚与宦官两者之间,明太祖仍然是偏袒后者

的。李文忠因“言宦官过盛，非天子不近刑人之义”，终至忤旨而遭谴责。（见《明史》卷一二六本传）王世贞尝见一野史记此事说：

> 文忠多招纳士人门下，上闻而弗善也。一日劝上，内臣太多，宜少裁省。上大怒，谓若欲或羽翼何意？此必其门客教之。因尽杀其客。文忠惊悸，得疾暴卒。（《弇山堂别集》20卷“史乘考误一”。台湾学生书局影印本）

王氏考辨，仅认为太祖杀李文忠门客事不根，至于文忠忤旨事则有《明史》可证。可见明太祖清清楚楚地认识到宦官是君权的羽翼。事实上，明代宦官组织（十二监、四司、八局）的规模是太祖一手制定的，成祖篡位以后，宦官干政已全面展开。故《明史》说：

> 盖明世宦官出使、专征、监军、分镇、刺臣民隐事诸大权，皆自永乐间始。（《明史》卷三〇四《宦官传》序）

我们通观明代宦官的种种活动，似乎可以得到一种印象，即君权通过宦官来伺察并干涉整个官僚系统的运行。《明史》所谓“刺臣民隐事”，其实主要还是针对着文武官员而来。所以明代做官最没有安全的保障，京官清晨上朝甚至不知道晚上还能不能活着回来。（见赵翼《二十二史札记》三十二卷《明祖晚年去严刑》条引“草木子”。）明太祖父子大概懂得韩非所谓“明主治吏不治民”（《外储说右下》）的道理。明代是中国君权发展的最高阶段，同时也是反智政治的典型时代，这两者之间的关系真是再清楚不过了。（清代无宦官之祸，但君权所寄乃在满人，故满人对皇帝自称“奴才”，汉人连做“奴才”的资格也没有。又清代以内务府代替了明代宦官的组织，如曹雪芹的祖父曹寅由内务府郎中外调任苏州、江宁等处织造，织造在明代正是宦官的职务。曹寅任织造期间经常给康熙上密奏，报告南方地方官的活动情状，也正是代君主暗地伺察百官，和明代的宦官貌异心同。参看《关于江宁织造曹家档案史料》，中华书局，1975年，特别是16、44、135诸折的“朱批”。）

我在《反智论与中国政治传统》中曾指出，西汉的皇帝从高祖到宣帝基本上都采用了法家路线。我这样说，当然决不意味着这些皇帝都曾对法家的理论系统作过缜密的研究、适当的体会，然后才制定他们的政治路线。我一向认为，一切理论思想，对于专制的统治者而言都具有工具的价值。他们从思想家著作中所吸取的主要只是有利于他们夺取并维持权力的某些基本观念。

至于这些观念在原来的理论系统中的真义和位置究竟如何,大权在握的人是决无兴趣理会的。因此如果我们认真地把韩非的政治理论和个别的皇帝所推行的法家路线加以对照,那么我们也无法否认韩非的思想在后世的实践中也受到了歪曲。由韩非集其大成的法家思想是为君主专制而设计的,这一点是无可置疑的。不过在韩非的设计中,专制君主如果要长久保持他的权力必须兼用三种武器,第一是"势",第二是"术",第三是"法"。什么叫做"势"呢?韩非说:

> 夫有材而无势,虽贤不能制不肖。故立大材于高山之上,下临千仞之溪,材非长也,位高也。桀为天子,能制天下,非贤也,势重也。尧为匹夫,不能正三家,非不肖也,位卑也。(《韩非子·功名》)

所以"势"的主要含义便是人君自处于至尊之地,居高以临下。换言之,便是"君尊臣卑"。这种"势"是决不能与臣下共享的,"权势不可以借人,上失其一,臣以为百。"(《内储下》)韩非对"法"与"术"则是对照着讲的。他说:

> 人主之大物非法即术也。法者编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也。术者藏之于胸中,以偶众端,而潜御群臣者也。故法莫如显而术不欲见。(《韩非子·难三》)

可见"术"即《主道》篇所说的"明君无为于上,群臣悚惧乎下"。因为深藏不露,所以表面上看起来好像是"无为"。后来像明太祖、成祖那种暗地伺察百官的办法便正是"术"的一种运用。

最值得注意的则是"法"。"法"当然含有现代所谓法律的意思,不过法家的法律是严峻的,是罚重于赏的。"法"的另一含义则正指客观化的官僚制度。从"编著之图籍,设之于官府"的话来看韩非此处的"法"字,决不能解释为狭义的刑法。治国必须有一套客观有效的行政系统,这个道理韩非是完全了解的。这个有效性当然要仰赖于君、臣、民上下都尊重这种公开建立的制度。诚然,在法家的理论中,君主是超乎法律、制度之上的。但是为了充分地达到专制的效果,君主只有尊重法度才能把他的权力发挥到最大的限度。

根据上面这个简单的陈述,我们不难看到,后世的皇帝对韩非的"势"、"术"两件武器都已运用得非常到家,惟独对于"法"这一项却不能接受韩非的建议。为什么是这样呢?原因并不难寻找。韩非是思想家,他用冷酷的理智为君主专制作了最有效的设计:因此这套设计的完全实现也必须以冷酷的理

智为前提。但在行动中的人却无法永远保持他的冷酷的理智，而握有绝对权力的人在行动中则更容易失去他的理智。艾克顿(Lord Acton)的名言说："权力腐蚀人，绝对的权力则绝对地腐蚀人。"韩非和后世皇帝的分别便在这里。

我在本篇中将中国政治传统作了一番很粗疏的分解。根据这种分解，中国政治传统至少有三个重要的组成部分，我们不妨姑且分别称之为"君统"、"官统"和"吏统"。关于"吏统"本文说得很少，因为这不是主旨所在。"君统"和"官统"相当于通常所谓的"君权"与"相权"，但是，"官统"比"相权"似乎更能符合历史的实际。我肯定"官统"中有理性的成分，可以在传统与现代的接榫中发生一定程度的积极作用。但是对于"君统"我却看不出它的现代意义。现在中国所需要的政治领袖，决不应如黄宗羲所说的三代以下的"人君"：

> 以为天下利害之权皆出于我。我以天下之利尽归于己；以天下之害尽归于人……使天下之人不敢自利，以我之大私为天下之公。(《明夷待访录·原君》)

民国以来，皇帝制度已经从中国历史上消失了，但是无形的精神上的"君统"是不是也一去不返了呢？这个问题似乎并不能简单地回答。至少从形式上看，废除中书省、打乱行政系统之类的君权仍然存在。传统君权的绝对性，也许会在我们的潜意识里发生一种暗示作用，使人相信权力集中在一个具有charisma的领袖之手是最有效率的现代化途径。如果很多中国人(特别是知识分子)还有这种潜意识，那真是最值得忧虑的事。凭藉着传统中非理性的力量来从事现代化的变革，其结果只有使传统和现代越来距离越远。

前引鲁道夫夫妇的著述提出警告说："关于如何使现代化与旧社会中相应的成分衔接起来，以适合新的需求，这决不是一件自然或必然的事。也许最后什么变化也不发生；传统和现代终于接不上榫。"(前引书，14页)佛烈德教授(Carl J. Friedrich)在引述了这个警告之后，更接着指出：

> 这里面(按：指传统与现代的接榫)涉及了创造性那个因素，及其各种不可预料的途径。思想和行动都同样地牵连在内。不单是宪法之类才与政治传统有关，更要紧的是思想的模式(modes of thinking)。(见 *Tradition & Authority*, p. 39.)

关心中国现代化而又尊重民族传统的人应该三思这位老政治学者之言！

附　言

本篇所讨论的仅限于中国专制君主和官僚制度之间的关系。其主旨唯在说明“君尊臣卑”不止是一个空洞的观念，而是制度化了的。但因系通论性质，故语焉不详，许多与此题旨相关的问题也都无法涉及。最重要的，如皇帝与国家究竟是何种关系，便是一个极具关键性的问题。黄宗羲引汉高祖“某业所就孰兴仲多”之语，似谓皇帝即视天下为其私产(《明夷待访录·原君》)。但另一方面，皇帝在汉代也不完全是公私不分的。早在1918年日本学者加藤繁便撰有专文讨论“汉代国家财政和帝室财政的区别”了。他指出大司农掌理国家(公)财政，少府和水衡都尉则掌理帝室(私)财政。他又指出，这一分别至少可上溯到秦代。(见《中国经济史考证》，吴杰译，商务印书馆，1959年，25～124页。)从制度上看，公、私财政的区分汉以后大体上依然存在。下逮晚清，户部与内务府两个系统的收支还是分得很清楚的。(见 Lien-sheng Yang 杨联陞 *Studies in Chinese Institutional History*, Harvard. 1961, pp. 89-90.)这样看来，我们似乎只能说中国的皇帝兼具公私两种身份，而不是公私混而不分。又如荀子在“君道”篇中所讨论的“有治人，无治法”的问题，也极为重要。制度自然不能与人的因素截然划分，互不牵涉。像这一类的问题都和本文的题旨有密切的关系，但只有等到以后有机会再作进一步的分析了。希望读者不要对本文挂一漏万之处过于求全责备。

一九七六年三月十五日

从中国传统看学术自由的问题

——香港《明报》月刊百期纪念答记者问

学术何以必须自由

问：无论古今中外，学术自由都是人类社会所追求的理想之一，凡是压制自由的做法，都被大多数人所否定，所以，在中国“偶语弃市”的时代，在欧洲中古神学垄断的时代，在纳粹不容异说的时代，以后都被史家视为暴政或黑暗世纪。请问，学术自由（包括著作发表的自由），为什么这样重要呢？是否学术非自由不可呢？

答：学术自由为什么那么重要，为什么非要学术自由不可，这是个很大的问题，不是举一两个理由就可以把它解决的。这样说吧，我们讲学术自由，从来不是讲绝对的学术自由，这在事实上是不可能的。我们当然想有一天可以获得完全的自由，但在现实世界里，永不会有完完全全的自由。经济学家有所谓“不完全竞争”(imperfect competition)的说法，就是说所谓完全自由竞争的资本主义经济实际上不存在，自由竞争之中仍有垄断存在。我们可以借用这个观念来说学术自由也是“不完全”的，即 imperfect academic freedom（不完全的学术自由）。所谓不完全的学术自由，并不是说完全没有自由，而是说自由要受若干限制。可是这个限制是来自一个自由社会本身的限制，而不是说有一个更高层的力量压制自由，不准大家发表意见。有意见不能发表，我们就说这是学术不下来，我首先说清楚这一点可以避免一些误解。

有人以为学术自由只对于一小撮知识分子有意义，跟广大的人民群众没有关系，我想这个问题，在我们弄清楚学术自由的意义以后，自然就可以找到答案了。社会上没有完全的自由，一方面有自由，一方面有限制，这是个正常的现象。可是你们上面举的几个例子，譬如在中国有“偶语弃市”，这是秦始皇时代的事情，以及欧洲中古神学思想垄断和近代纳粹压制思想学术，这是

真正所谓用政治力量或者宗教力量来压制下面所有的人，尤其是知识分子，不准他们乱说乱动，乱说乱动就是违背了当时最高权威（政治的或宗教的）所订立的某种最高原则。而这种原则，在政府或教会看来则是最后的真理，既是最后真理，当然就不容许别人再来怀疑。但在近代人看来，觉得当权者自封为最后真理的代表，不允许有学术自由，特别可怕。为什么特别可怕呢？用清朝戴震的话来说，就是“以理杀人”。被杀的人反而得不到任何同情。并且当权者自认为代表真理，那么，任何不同的意见，他都可以压制。所以学术自由不自由，分析到最后，确是影响到整个的社会，影响到一般人的生活，不但少数知识分子自由没有了，一般人的意见也没有办法受到尊重，因为少数知识分子的思想也常常反映一般人的意见，是不是？我们看到近代社会，像美国社会、英国社会、北欧社会，比较有新闻自由的（但当然不是说有完全自由，刚才我已经说过），记者就可以反映各方面的意见。各方面人民的意见，虽然不一定很全面，但总算反映了不同的观点，特别是跟政府不同的观点。像美国的尼克松跟新闻记者交情特别坏，他认为新闻记者故意为难他，说那些他不愿意听的话。不管其中是非如何，新闻自由可以说表现了一个民主社会里面，相当多数人民的意见，不同的意见、异见。所以异见或者异端在近代社会是必须的，你说一句话，我说一句话，这当中总有某一种有价值的意见透露了出来。

大的问题，无论是社会上的，或学术上的，不可能只有一个看法，一定有很多的看法。学术自由如果没有的话，只有最高当政的人有权力的人来决定什么是真理，或者什么是最好的政策，这在我们来看是会带来严重的后果的。我们现代人，甚至以前古代人都骂暴政，都骂思想专制，其中一个理由就是我们认为世界上即使有一种最高的真理，最后的真理，也不见得是哪一个人所能够完完全全看得到的。譬如西方中古，大家都相信上帝。上帝是不会有错的。但上帝自己并不到人世来，在现实世界上教皇可以说是上帝的代表，教会的代表，所以，中古有所谓教皇永不错误（Papal infallibility）的说法。因为有教皇代表上帝而又永不会犯错误这个假定，所以教皇可以取消学术自由并且理直气壮。我们现代的人，当然比较古代人头脑复杂一些，我们无法相信世上有一个人掌握了最高、最后的真理，并且永远不会犯错误。事实上，没有这样的一个人。当然，宗教真理是另外一个问题。至于政治性或社会性的真理，问题就更为复杂。因为这不是代表上帝，而是代表所有的人。现代的社会比古代社会复杂千万倍，谁有这样的本领可以综合大家的意见，成为一种最高的真理呢？这一点，在近代人可以说根本不能承认，纵使可以有这样的理想，在现实上也是完全无法办得到的。

自由之所以重要又和选择有关，选择（Choice）是和自由（Freedom）连在一起的。若是没有自由，那么，我们只有一条路，跟着政府走，或者跟着当权派走，没有选择的余地。没有选择的自由，从后果来说，犯了错误便没法改正。学术自由是一般的自由在学术方面的伸展，而学术研究又常常牵涉到人生的基本问题（从科学到文学艺术）。在人生基本问题上不能有选择，而且犯了错误又不能改正，这是不能想象的事。所以，在理论上，今天各种社会都对它加以肯定。不但所谓自由世界肯定这一点，就是共产世界在不知不觉中也把它当为一个价值。至少表面是如此。譬如说我记得中共曾经攻击苏联，说苏联压迫它的知识分子，不让知识分子说话。这就等于承认说学术自由是个价值。又譬如，中共20年前，有所谓百花齐放，百家争鸣。百花齐放、百家争鸣，当然是借用以前形容战国时代的名词，是学术自由的另一说法。这又表示中共当时也认为社会主义国家内，还是有不同的思想，还是要给大家相当程度的学术自由。至于后来百花齐放了，跟着发生了许多不好的后果，鸣放也随之变质，这些细节只好由专家去分析。我只是要用这些例子来说明：中共有时候也认为学术自由是有价值的。至少没有人会公开地说，应该由某一个人来统一。最近有所谓反潮流，这也是在一定的程度上假定要有学术自由。不过此种假定未必是自觉的罢了！

对学术自由的肯定，至少表面上在今天是普遍的，不论是在所谓自由世界或者是共产世界。我想这是大家共同肯定、共同承认的一个假定。在这个前提之下，怎样具体地解决学术自由的问题，比如说给学术自由多大的尺度，这在每一社会、每一国家、每一地区都不一定相同。但是作为一个价值（value），学术自由没有人可以百分之百地否定。没有人会跳出来说，我不准有任何学术自由，或者说只有我一个人代表真理。我想今天没有人会如此。最极端地，也只能说学术自由必须是有条件的，必须是在某种框框里面才能让它存在。我在一开始已讲过，即使在所谓自由竞争的社会，学术自由也不可能是完全的。所以真正的问题是学术自由的尺度究竟应该怎样来决定。让我们一开始就肯定学术自由是今天一切社会都多多少少要承认的一个普遍价值，这对我们以下的讨论会有不少的方便。

问：请问余先生可否给我们提供一些历史上的例证，特别在中国，由于学术没有自由，所曾经造成的祸害？一个政权从过去的历史而言，为什么要压制学术，钳制思想，是否有其不得不然的原因？

答：讲到历史上的例证，一定要照顾到两方面，就是说有学术自由，是不是有什么好处？没有学术自由，是不是有什么坏处？讲历史上的证据，只从一方面举例，挑出几个时代来，这样还不能证明什么。只有正面、反面都检讨

过了，发现有学术自由就带来好处，没有就产生坏影响，然后，我们才可以根据经验事实来肯定学术自由确确实实是个价值。

现在先讲学术自由有什么好处。就中国史说，大家常说的是战国时期，百花齐放，百家争鸣，为什么呢？因为在中国思想史上，在古代，学术是由政府管的，所谓王官之学。后来才演变为百家之言。这是了解古代中国学术的两个重要观念。王官之学，就是学术由政府来控制，或者也不好一定说是控制，反正是学术是在政府手里，私人没有学术。然后到了周代，东周以后，在诸侯分立、王纲解纽情形下，“礼”也随着从中央流散到各地。“礼”是古代文化最基本的内容，礼流散出来的结果，终于到了私人手上。如孔子，是鲁国人。当时有“周礼在鲁”的说法，而孔子又是小贵族，所以他有机会学习古代的文化——“礼”。总之，古代贵族制度崩溃后，学术从王官转入私人之手，通过私人讲学和游学，又把王官学术带到民间来，这就是所谓百家之学之始。所以，我们讲百家之学，一定要讲儒家的孔子，因为他是第一个私学创建者。虽然有人说老子更早，不过，老子这个问题十分复杂，要作专门的考证，在这里我们不需要讨论。我们大体上总得承认，儒家作为一个学派来讲，从私人讲学的观点来讲，是完全不同于古代王官之学的，所谓百家之学，可以说是由它开始的。因此，在这一方面，孔子的出现有很重大的意义。

在古代来讲，儒家与经学——王官之学，事实上是两回事情，虽然关系是密切的。讲五经，如诗经，是孔子用作教本的。但五经是王官之学，是古代政治的学问，而儒家之言却是私人的，是私人讲学。有私人的讲学，就开始有百家之言。这可以从《汉书·艺文志》的分类看出来，儒家跟五经是分列的。汉武帝立五经博士，立五经博士并不一定表示是尊重儒家。现代人以为立五经博士了，儒家当权了，事实上却是两回事。因为五经是王官的书。秦始皇焚书，特别要烧各国史书、百家私言，至于五经则仍留在政府图书馆里面。不过，民间不准有。所以在这方面讲，秦始皇恢复古代王官之学，不许有百家之言，乃是复古，不是进步。秦始皇是目前比较时髦的问题，在这里不妨顺便谈一谈。秦始皇也不一定要消灭儒家，提倡法家，这一点以后再谈。后来 18 世纪章学诚有很好的分析。照章学诚的说法，秦代是要恢复政教合一的王官之学并取缔百家之言。

中国历史上，战国时代百家之学大家认为是一个进步。为什么认为是个进步呢？因为提供了许多可能性，对当时政治、社会种种大问题提出各种解答，所以淮南子讲各家，都是为了“救时之弊，应时之需”。有许多问题，每一家提出一个学术主张来，希望帮助解决当时种种困难。由于百家争鸣，这才引出新的观念。譬如说秦代用法家，如果没有百家争鸣，哪里会有法家出现

呢？由王官之学一直统治下去，百家之言也永不会出现，哪里来法家呢？又如讲汉代政治思想，有所谓黄老，那就是道家，政治上的道家。政治上的道家也是百花齐放之后才有的。所谓与民休息，不要太劳民，不要让老百姓太辛苦，在大乱之后，让老百姓休息一阵子，这是中国讲黄老无为的一个重要观念。我们现在拿这两种思想做例子，可以看出来，这是百花齐放的结果，也就是说学术自由的结果。如果没有学术自由的话，哪里有新的观点出现，哪里会让你著作，让你向大众讲学呢！

我们讲学术自由，一定要牵涉到言论的自由。现代人讲出版的自由，出版自由在古代还不大有这个问题，可是古代有讲学的自由、治学的自由。治学的自由就是说大家有兴趣时可以在一起研究学问。我们看到孔子和弟子们是这样做的，孟子是这样做的，墨子也是这样做的。墨子组成一个十分严密的集团，它是超国界的。墨子自己是宋人，可是他是到处跑的，无论是大国小国他都愿意去帮忙。他有天下的观念，要各国不互相攻伐，走上太平之路。这些私人讲学的团体在当时都有自由，有言论的自由、结社的自由。至于出版自由，因为古代雕书是很难的，书册也很少。惠施其书五车，其实也很少，不过是些竹版，每片竹版上面只有寥寥几个字。所以古代出版自由不是主要问题。整个看来，我们说在战国时期学术自由得到很高的发扬。这与后来秦代、汉代中国的统一和富强是有关系的。儒家和墨家主张天下统一，法家要富国强兵，这些是后来统一的思想基础。可是我们再接着来看秦代，秦始皇最不许民间有学术自由。至于汉代，大家都说汉武帝用董仲舒的话，罢黜百家，独尊儒术。历史上是有这样一句话，不错的，可是全部问题的真相并不是这样简单，并不是对一切学术自由加以压制。所以讲学术自由，汉代比秦代还稍好一点。

压制学术自由确是从秦代开始。但这种压制的本身也有学术思想的背景。在秦始皇时代，许多思想家如韩非，已经表示对于士的问题，要采取较严厉的处理态度。士气太高，对于各国君主，甚至后来的皇帝，便不会太尊重。相反地，君主反而要去讨好士。譬如说，邹衍到齐国，齐王要到郊外迎他，这种气派使知识分子变成一个很重要的势力，各国君主都要隆重地招待他们；譬如说燕昭王，访求贤才，筑黄金台以待郭隗，这些故事是不是全可信是另一问题，但至少可以看出士的特殊地位和气焰。到了战国末期，特别是各国游士的互相援结，使得士气太高，政治上的影响力太大，这是当政者所不喜欢的。例如《孟子》上讲到公孙衍、张仪，说他们“一怒而诸侯惧，安居而天下息”。这样的话，可能是夸张，一个人不可能有这么大的威风。不过，也可见当时的知识分子是可以兴波作浪的，他们有很高的社会声望，可以影响到政

治上某些方面。

我说影响到政治上某些方面，意思是说，并不限于外交一项；政府要推行一个政策，知识分子也会加以批评。所以，秦始皇时代有所谓“以古非今”。上面有政策定下来，大家就举出古代各种例子，批评说这个是不应该的，那个是错误的；或者是“偶语”，就是大家私下聚在一块骂。这种骂我相信也是有的。所以，士的自由，发展到后来影响到政治上的安定。因为影响到政治的安定，所以秦始皇决心加以收拾。今天不能讲太多历史，不过我们可以找到很多证据，说明当时言论自由，对于政治的稳定，确有一定的威胁，尤其在秦始皇统一之后。秦始皇觉得学术自由对他的政府没有什么好处，所以，要加以控制，要恢复“学在官府”的旧办法。当时统一思想不限于政治方面，在学术方面，也有这个要求，譬如《吕氏春秋》，《吕氏春秋》就是想要综合各派思想，因为思想界太乱了。但思想上的统一是很难的。大家各有各的意见，各有各的说法，怎样才能统一起来？如《庄子·天下篇》就说“天下大乱，贤圣不明，道德不一……百家往而不返，必不合矣。”“道术将为天下裂。”就是学术太分歧，不能回到原来的“统一”(unity)，不能回到原来的和谐，才发生这种感叹。所以我们讲战国时代的学术自由，也许到了孟子、庄子之时，已经有些流弊了。因此逐渐发生思想统一的要求。这个要求采取两个方式，一个是用政治力量来统一，这在秦始皇是成功的。一个是想在学术上综合。早期的《吕氏春秋》，稍后的《淮南子》都有这个综合意义，综合之中自免不了也有折衷。学术上的统一要求只能通过综合和包容来进行，这和用政治强力来统一思想不同。这些话是要说明秦代的焚书也是有历史背景的，不是秦始皇一个人忽然发此奇想。另一方面是对于士——游士，也要管制，因为他们常常“捣蛋”。

我们可以这样说，由于有学术自由，因此才有战国的百花齐放。许多新的观念都出现了，并且实际地发挥了作用。我们可以承认秦代对中国有贡献，承认统一是好的，法家的政治理论也有其正面意义，但我们必须记得这些都是百花齐放的结果。那么，这样说来，学术自由的好处已是史有明证了。再说，没有学术自由有没有坏处呢？我们也可以举几个例子。过去有些历史家说秦汉两代在学术上太专制了，其实在思想上的专制，秦汉不及后来的明清。大家又说汉代尊崇儒家，以儒家的价值为价值。儒家定于一尊后，中国学术思想从此没有了活力。姑不论这个说法可不可靠，至少汉武帝不是第一个提倡儒家的帝王。我再补充一点，最近看到几篇大陆的文章论非儒尊法。我想有一点我们一定要弄清楚，秦始皇不仅政治上运用法家，并且在社会观念方面，同时也利用儒家。我说他利用儒家，并不是说他曾采取儒家的封建论，不是的；而是说在社会统制方面，秦始皇利用儒家。我们看他的本纪，他

到处跑，走遍天下，到每个地方便刻个石碑，留做纪念。从他留下的刻石，可以看出来，他主张贞洁，主张孝道，这是他接受儒家思想很明显的表现。这一点郭沫若早就讲过。不止郭沫若，远在17世纪顾亭林也已特别指了出来，可见秦始皇也有他儒家的一面。因此一般的说法以为秦始皇思想里只有法家，没有儒家，显然和当时事实真相不符。当时百花齐放的结果，各家思想交流，不会有百分之百的什么，你要讲秦始皇是法家，可是他下面的儒生博士还是很多，比如伏生，他后来在汉代传尚书，也是秦博士。李斯、韩非是法家，但是他们又是荀子的弟子，荀子当然是儒家，荀子思想里也有法家的成分，所以事实上没有纯法纯儒。因为学术自由流通的结果，这是不可能的。换句话说，我们不要把天下事情，都看得全是黑的，或全是白的，没有这样简简单单的事，秦始皇你说他是法家，在某些方面确是如此，你说他是儒家，在另外一些方面他也有儒家的成分。在政治上他"偶语弃市"，这是儒家吗？这当然不是儒家，而是法家，他以吏为师，这又是古代政教合一的旧传统。在社会思想方面，他却是儒家，譬如讲贞洁、孝顺这一套。从这些地方可以看出秦代社会的复杂性。秦代政治引起的新问题之一，就是在学术上不再给人自由，不给自由，结果怎么样？就是学术思想贫乏化。

秦汉的政治压力，在学术思想上有什么后果呢？这主要是表现在知识分子不敢对政治的问题正面发言。如果发言，就得要用歌颂的方式。就以汉赋来说吧，汉赋是铺张的、冗长的。赋的主要用处就是歌颂皇朝，歌颂统治者。(当然，其中也偶有讽谏的意味。)现在大家捧王充，说王充有批判精神，他怀疑孔子，怀疑孟子，批孔，刺孟，怀疑古书的可靠性，所以有书虚篇。但是他也如其他汉代知识分子一样，主张歌颂皇朝，因此又有须颂篇。连最有批判精神的王充都不免如此，其他可想而知。为什么要歌颂当代？王充说歌颂当代是知识分子的责任。这就是学术上没有自由，政治控制学术，所产生的必然后果。所以知识分子歌颂皇朝，歌颂当代政治，从秦汉学术自由消失以后便逐渐形成一种传统。这个传统在中国历史上可以说是有很深远的影响。我不是说歌颂当代就一定要不得。王充说，为什么不应该歌颂本朝呢？如果本朝真好，就可以歌颂。可是，如果政府只容许歌颂，不容许批评，那么，新的思想永远不能产生。

我说秦汉在学术专制、思想专制上不及后代，最明显的例子是明代、清代。大家讲文字狱，都讲清朝的文字狱，其实明代的文字狱也不少。顾颉刚曾有文章讨论过。尤其明太祖这个人，影响很坏。现代人骂八股文，骂用朱注四书取士，便是在明太祖手上确定下来的。虽然科举考试以朱子四书集注为标准，其实在元朝已开始了。明太祖强调朱子四书的重要性，可以说，还有

一个原因，就是注四书的那个朱夫子与他是本家。这个原因今天听来很可笑，其实古已有之。唐代尊老子，封他为玄元皇帝之类名号，因假定老子是姓李的，跟唐代的皇帝是本家。古代的人认为本家是很重要的。朱元璋决不是什么儒家的人物，他是个很怪的人，也许可以说一方面是一个非常特殊的人才，另一方面也是一个极不负责任的领袖。他的许多作为现代已有人研究过了。吴晗的《朱元璋传》是写得相当生动的一本书。从这本书可以看出来，朱元璋这个人对学术自由是绝对不容许存在的。他最怕的，就是孟子，他最恨的，也就是孟子。他到了孔庙见到孟子像，就要拆掉，为什么？因为孟子说"君为轻"，这还得了？《孟子》这部书在朱元璋时代删改好多次。据学者研究，删改有近百条之多。因为孟子书中具有现代认为近乎民主的思想，譬如"民为贵，君为轻"这一类的观念，他又讲"闻诛一夫纣，未闻弑君也"，这是西方政治思想史上所谓 tyrannicide。这一类观念在《孟子》里相当的多。可是朱元璋认为这些都是孟子书里面的坏东西，一定要删掉。所以根据近人校勘的结果，发觉所删的全是我们所谓的民主思想。这可以看出来，朱元璋对学术自由是有意的控制，对古代典籍则进行审查，而审查的主要目标，就是要消灭民主观念，使人不得怀疑君权至上。明太祖的摧残学术自由，给中国历史、中国社会和文化带来很多不好的后果。有人说明代两三百年政治不上轨道完全由明太祖一手造成的。其实何止政治方面，学术文化方面一样也有坏影响。因为他的控制压迫，使知识分子更没有发挥创造力的余地，多数人是在写八股、考科举中消耗了一生。所以明亡之后，有人写一张帖子，说大明江山是由八股文断送的。在这种情况下，知识分子真是没路可走，你要走到反对的路，或者你从下面造反，加入白莲教，但这是大逆不道，要砍头的。或者你要想在思想方面有所创新，在明太祖时代是绝对不容许的。不单明太祖不容许，稍后在明朝也不行。明代开始有所谓明伦堂卧碑，卧碑上列了很多条可以看出明代对知识分子有特殊的控制，如生员不许向政府建言，就是说知识分子不能干涉政治，没有言论自由。卧碑还特别要生员监视自己父母，如有胡作非为便当加以劝止。这个卧碑到清朝变得更厉害了，生员不但不许提意见，更不许结社。但另一方面，如果知识分子听话，政府可以养你，给你钱，给你奖学金；还可以给你官做。明太祖运用太学生也是出名的。明初监生（国子监的学生），很受到优待。可是这种优待，只是要你去做工具、做爪牙，你只能照他的指示去办事。例如监生到各地去丈量，在中央编土地册、户口册等等，为什么这样大量的用监生呢？因为明初官员数额有限，又经过好多次政治风暴，清除了不少人，所以只好用年轻学生来搞政治。在政治上用小孩子，可以说是从明太祖开始的。明太祖利用知识分子又同时防范知识分子，一方

面以高官厚禄来收买你，一方面拿严刑酷法来控制你，你要听他的话，那么你就有好处，如果你不听他的话，那么，结果可以弄得家破人亡。明代的文字狱和控制知识分子绝不在清代之下。

大家以为清代统治者是满洲人，为了防汉人革命，才有专制，在异族统治下，中国知识分子才没有自由，中国才没有学术自由。事实上，这个说法是很不可靠的。如果我们肯撇开民族的偏见，撇开大汉族主义的观点，撇开汉族自大的观念，然后整理历史，我们可以发觉清代的皇帝不一定比明代差。文化大革命以前，大陆出版的《历史研究》上有篇文章是研究康熙的，我已记不得是谁写的了，但写得相当好。康熙有他的长处。在中国历史上是一个少见的好皇帝。当然，康熙统治 61 年，61 年内，也发生了文字狱，发生许多不好的事情，不过，就皇帝讲，明太祖没有康熙好。明太祖本身当然有功有过，可是从改善一般人民的生活来说，就比不上康熙。至于雍正就比他父亲差多了。他用各种阴谋夺得帝位，所作所为十分残酷。不过，他也很能干，这是可以肯定的。今天我们看到《明清档案》，雍正的手批很多保留了下来，可以看见他对每件事情都是很费心的，是用思想的。至于他在压迫知识分子方面，是不是特别厉害？我们可以说是比康熙厉害得多。不过就清代两三百年而言，知识分子的遭遇是不是一定比明代的知识分子悲惨，则尚待进一步研究。我们认为清代特别专制，是受了近代中国人反满的影响。由于政治上的需要，清末知识分子大量宣传满清文字狱。现在是每个人都接受了，根本就不再怀疑。如果让我作客观的评判，是不是清代一定比明代坏得多，更没有学术自由，这个问题至少还需要考虑。例如，在明代中叶，王阳明是一个最有创造性思想的人，也是明代思想界的中心人物，可是王阳明的思想，在当时就受到很大的压迫，后来 16 世纪时，张居正封闭学校，王阳明一派的讲学就受到很大影响，所以明代不一定比清代有更大的学术自由。当然，清代中国人在民族意识上受压迫，满清在民族意识上确确实实给中国人很多痛苦。可是在这一点以外，在一般学术来讲，如果离开民族意识不谈，不骂夷狄，不谈夷夏问题，就并不见得比汉人政权更专制。因为一谈夷夏问题，满清人就有一种"心理结"(complex)，怕汉人看不起他们，怕汉人要起而反抗。所以在这方面讲，清朝是更压迫学术界的。不过我们今天讲学术成绩，讲到清代，我们还有许多花样可讲，在学术史上还占上光辉的一页。可是讲到明代，除了王阳明一两个例外，除了理学是有光彩的以外，学术研究方面，明代没有清代那样有活力。我们说专制政治压迫学术自由，在中国历史上，我们必须以明清两代为例子。至于宋代，那是比较好的，唐代也是比较开放的，六朝更是比较自由。但明清两代所产生的后果，直到今天仍没有完全消失。

整个明清两代在学术方面给知识分子很少很少自由，这就养成知识分子一种逃避现实的心理。就像在清代大家搞考据，搞考证，搞校勘，搞那些不牵涉到思想性的东西，清代学术绝大部分是不直接触及思想问题。只有少数例外，譬如戴震，他除了考证工作以外，在思想上也有发展。但多数人不能这样。另外一种是走现实主义的路；所谓现实主义的路，就是写八股、考试、做官，而并不想在思想上有创新。所以在思想创新方面，清代及明代都比较逊色，并且有很明显的退步。搞学术的人是躲到小圈子里面，像钱大昕、王念孙、王鸣盛这一批人，平时逛逛琉璃厂的书店，彼此交换一些考证的心得。这些人多数在清朝中央政府里作不大不小的官，有闲时候，去逛书店，去研究学术。他们的研究是不涉政治，对于当时政治漠不相干。所以有一个人，已经是到了清朝晚期，叫沈垚的，写过一些考证文字，他就指出士大夫对天下事情都不关痛痒。不关痛痒是知识分子的麻痹症，这是大病，是从没有学术自由而来的。明清两代的政府基本上是不让知识分子直接涉及政治，也使他们不敢直接批评政治。譬如我刚才提到的卧碑上，不准读书人有言论自由，不准有结社自由，这在清朝是特别明显的。

另外一方面，明清两代，尤其明代有一个更坏的现象，就是有教条主义，所谓教条主义就是说皇帝的圣谕要在各省各县去念，这就是所谓明清的乡约。乡约本来是在宋代开始的。原先是一个好的制度，是各乡人的自己组织，自由结社。其目的在互相鼓励，道德上互相勉励，经济上互相帮忙的。这样一种民间的组织，一旦专制政府拿过去以后，就变成什么呢？就是地方上的长老要宣读圣训，就是皇帝说的话，用今天的话说就是“语录”。把皇帝的语录念给百姓听，每家都要听，这也从明太祖开始的。明太祖有三篇语录，就是《明大诰》。当时规定天下每一户都有一套《明大诰》。明太祖说这是“臣民之至宝”，谁要没有这部书，就必须“迁居化外，永不令归”。这是明太祖的语录。谁要犯了法，只要藏有这本东西是可以减刑的。这是历史的事实，并不是我造出来的。《明大诰》可以说是14世纪时候的中国的“圣经”，14世纪时《圣经》是不是比《明大诰》传布得更多，恐怕还是个问题。我想中国有那么多的人（当时或许已有1亿人口），《明大诰》数量想必可观。如以五口之家计算，也该有两千万部了。用政治的力量强迫人民读皇帝的书，这是中国特有的传统。有一年全国有19万师生研究大诰的都到首都（南京）去聚会，回去时每人赐一部钞本大诰，那一年考试题目就是从大诰中出来的。试想想这是何等伟大的场面！《明太祖大诰》，台湾好像有家书局把它排印出来了，这是很难得的。我们不妨找来看看，因为可对我们有很好的启发。文章是朱皇帝自己写的，有些地方半通不通的，有些地方则非常粗暴，非常残酷的，但有些地方也

有相当的说服力，并不全是乱说的。《明大诰》真值得好好研究，现在研究的还不够。更有趣的是，这部书因为本子太少，现在已几乎找不到了。可以看出来，用政治力量强迫大家学习皇帝语录，即使可以维持一段短时间，究竟不会太长。到了清代，到了民国，《明大诰》早就变成绝版书、善本书(rare book)了。我想靠政治力量来保持思想界的统治地位是很困难的。

总结地说，明清压制学术思想自由所带来的灾害，是学术与政治脱了节，是知识分子缺乏创造力。我们今天骂一些知识分子逃避现实，其实这在明清两代更是如此。明清的知识分子已缺乏了古代中国士大夫那种气概。所谓士大夫气概，就是范仲淹说的，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，这是士大夫精神，以天下为己任的精神。以天下为己任这句话，在明代及清代都是存在的。为什么没有人能做得到呢？简单得很，皇帝不许你有这种自负。最有名的例子，是乾隆皇帝读到宋朝人说宰相以天下为己任这句话，就大动肝火。他认为天下是由皇帝管，岂能容宰相如此擅专？所以，我们可以看出来明清两代高度专制的结果是使知识分子失去古代士大夫的风格。顾亭林说过：“天下兴亡，匹夫有责。”匹夫都有责，更何况读书人呢。在明末清初，政治压力稍松的一段期间，少数读书人还很明显有这种气概，如顾亭林、如黄梨洲。黄梨洲送万季野去北京的诗说：“不放河汾身价倒，太平有策莫轻题。”这是士大夫的以道自任和自重。可是到了后来，特别是乾嘉学派兴起以后，连最好的几个人，也看不出有士大夫以天下为己任的气概了。戴震虽然比较例外，还关心人民疾苦，还能承接古代知识分子优良的传统。但是一般知识分子，除了读书做官之外，是不太关心社会了。无论是乾嘉考据，还是稍后的经世学派，都产生不出像黄宗羲《明夷待访录》这样的著作。还可以看出来，学术思想必须能自由发展，否则新的观念、新的设想是永远无法出现的。这一部分也许讲得太多，不过，由于举例的关系，不能不讲得详尽一点。

问：现在有些论调，反对有学术和思想上的自由，说这些话的人，亦有本身是知识分子，普通的理由有二：(1) 所谓学术与思想，是少数读书人的事，自由或不自由，与大多数人民无关，与人民的苦难福乐无关，我们应该关怀大多数人民的福乐，不应该只为少数知识分子争取什么学术自由。(2) 要国家强大，就要统一思想，统一意志，组织起来，集中起来。学术思想的自由，徒然造成思想纷扰，意见散漫，力量分散，因此认为钳制学术思想是国家强大的一个必然措施，请问对这两种看法，有什么批评呢？

答：有人反对学术自由，认为知识分子所重视的学术思想，是少数读书人的事情，学术自由不自由跟大多数人没有关系，我想这一点要好好再考虑。这种反对，照我对第一个问题的答案来看，一定是有条件的，决不会无条件的

反对一切自由。我们举一个例子，如卡尔·曼海姆，他有一本书《意识形态与乌托邦》，很有名的一本书，讲思想与社会的根源的问题。学术思想是有不同，但绝不是少数人的事。照知识社会学的研究，像卡尔·曼海姆，认为不同的思想，正是代表着社会各方面不同的力量，但不一定是阶级。因为如果一个思想只代表一个阶级，这个说法是太机械了，事实上不是这样。例如今天中国大陆上也讲人民内部的矛盾，也讲无产阶级有内部矛盾。为何有内部矛盾呢？人民内部矛盾就是指内部不同的思想，恐怕未必限于无产阶级和资产阶级的两条路线的斗争。同是人民，为什么还有正确与不正确的思想问题？正确与不正确从哪里来？这个问题并不好回答，不能简单地推测到某些已被推翻的阶级，在思想上仍有残余影响这一点上去的。我们可以举出无数的例子证明，无论地主阶级也罢，资产、无产阶级也罢，都还是有很不同的思想，绝不是只有一种思想。因此，说一个思想或一派思想只能代表一个阶级决非事实。

至于说，学术思想是不是少数读书人的事，我看绝对不是。因为有些读书人的思想，表面上或与现实没关系，但深一层分析，这种表面与一般社会无关的思想仍可找得到它的社会根源。照知识社会学看来，任何一个思想，都直接地或曲折地反映现实的某一部分，或者反映某一部分人的要求。尤其是社会思想、政治思想、经济思想，牵涉到社会上所有的人。思想家对这些方面的不同观点多少代表某些集团的要求。我们叫它集团不叫它阶级，因为每一阶级还可分作很多小集团。如果一个人关起门来，完全不接触现实，在象牙塔里玄想，这自然只是少数知识分子的事。但这样的人也根本谈不上有什么自由的问题了。通常我们说学术自由、思想自由，都含有社会行动的意义在内，尤其牵涉到发表意见的自由。一般人或者说受教育少的人，他们一样有观念要表达出来。古代的表达方式当然是语言和文字，今天科学进步了，还有各种机器，如广播、电视之类，帮我们传播观念。有话可以表达出来就是利益受到了照顾。某些个人或团体要对共同的问题或政府的政策发表批评，是想社会大众注意到他们的利益。学者、思想家发表系统的见解或研究结果则是更高度地、更综合地、更全面地反映社会上某个或某些集团的要求。因此知识分子的某些思想看起来尽管很抽象，但是用知识社会学的观点来看，也都是有其一定的社会的根源，绝不是孤立的、个人的私见。知识社会学的兴起，虽以曼海姆为起点，但追根探源，仍然可以说是马克思的贡献。马克思在这方面的分析，是相当深刻的。

至于说学术自由，只与少数读书人有关的，这个论调很不通。譬如我们讲到专门的知识，物理学、化学、数学、病理学或心理学，在其中某一部分的研

究未得到定论之前，必然会有几个不同的说法或假设。这些不同的说法，是不是牵涉一般人的生活呢？在当时显然不相干。但后来一定发生密切的关系。譬如在物理学上最后发现某种真理，即几种假设经过竞争(Competition)之后，其中有一种说法证实了是真理。当这个科学真理可以应用时，谁能说它和社会上一般人民的生活没有关系呢？在此之前，在研究讨论的阶段，当然可以说只牵涉到少数物理学家，与其他人的自由无关。但当时没有关系，后来都有关系了。试问我们应不应该给物理学家以假设的自由，让几个不同的假设在学术上自由竞争呢？因此，这个问题不是这样简单的。

所以我们不能说学术自由只关涉少数读书人，而与社会一般人毫无关系，对一般人没有影响。表面上当然没有影响，可是如果学术自由丧失了，那么一切科学的发明就根本不可能。假定有两个社会或国家，一个允许学术自由，一个不容忍这种自由，那么在科学成绩上说，不自由的一定比不上自由的。如果这两个国家是敌我关系，那么科学落伍的一个连生存也会成问题了。譬如现在骂苏联，如果苏联有比较大的学术自由，也许它的科学就会有比较大的成就。我们没有这个自由，我们就只有比较小的成就。(当然这只是假定，并不是说苏联真有更大的自由。)在长期竞赛的情形下，其结果自不问可知。这样看来，学术自由对社会没有影响吗？当然有影响。这一点，我看不需要太多的话去解释。否则学术自由的价值，在中国说，乃是知识分子在政治上讨好取容的一种说法，是知识分子的"自我取消"。因为这种调子主要是知识分子唱出来的，并不代表人民大众的意思。人民大众没有说："你们知识分子的自由与我们不相干。"正因为说这些话的人都是知识分子，所以我叫它作"自我取消"。但是从历史的观点看，知识分子的"自我取消"由来已久。也可以说明清以来，知识分子丧失了学术自由以后，为了适应巨大的政治压力，骨头慢慢地变软了。他们不再有以天下为己任的气概了。

第二点是关于国家强大，就要统一思想，统一意志，这也是我们听了几十年的老话。30年代到40年代时，国民党要统一，所以提倡一个思想、一个意志、一个主义、一个领袖，党外无党、党内无派。当时所谓的民主人士、进步人士则拼命地攻击。这是以前的情形。可是天下事妙得很，今天目标转了，对象换了。以前认为错的，现在却变成是对的。今天大家竟又觉得学术自由可以牺牲，要统一意志，统一思想，才能使国家强大。这真是三十年风水轮流转。这一点不用我多说。

至于说学术自由导致意见散漫，力量分散，这话也不能说没有理由。如果每一个人一个意见，一盘散沙，诚然是没有力量。但怎么样才算力量？怎样才算统一思想？统一思想，照我刚才提到的曼海姆的说法，叫做综合 Syn-

thesis。这个 Synthesis 就是要把不同的意见归纳到一种最高综合。照曼海姆的说法,这工作要永远不断的做。因为社会上不断有新的现实,因此也必然会有新的观点出现。各种不同的新观点需要随时求得一个最高的综合,使多数人的利益都受到照顾。这是知识社会学的说法。但是这种讲法的综合,不是说由一个人来做,而是要由很多的学者、思想家来共同不断地努力。如果由一个领袖来做,那只是领袖个人的意志,不是大家的意志,那是以他的意志为大家的意志,以一个意见代替所有的意见。这事实上只能叫做"一统",而不是真的"统一"。若用辩证法来讲,这是一种"正",并不是一种"合"。所谓正反合,"正"是一个人的意见,或少数人的意见。这个意见还没有经过批判,没有经过研究。如果立刻就要大家接受,这是中国传统中的"定于一"。其实,这只是"正"的一面。另外一方面,我们真正需要的是刚才讲的 Synthesis,即曼海姆讲的综合。也就是经过批判,经过广泛的讨论,经过研究之后,我们大家得到一种结论,得到一个差不多是共同的意见。可是,这个讨论、批判的过程,是"反"的过程,就是正反合的"反","反"的过程必须假定学术自由,没有学术自由、思想自由,就没办法"反"。今天如果我是最高统治者,我说一句话,发表一个意见,不准人家讨论、批评,就要人接受,那么我并不是统一了所有人的意志,我是把一己之见强加诸他人罢了。在巨大的政治压力之下,无论古代或近代,个人都是微不足道的、渺小的。他没有那样坚强的意志反抗到底。那本著名的小说《一九八四》对这一点描写得十分深刻。我们在这本书里可以看到,再坚强的个人意志,也抵抗不住巨大的集体的政治力量的摧残。《一九八四》所描写的情形,有的地方正像是为中国"指鹿为马"那句成语作近代注释。"指鹿为马"又不幸是秦代赵高的故事,这就更值得我们警惕。我不反对有统一意志,统一思想。可是这种统一必须是辩证法的"合",而不应该是"正"。因为只有"合"才产生力量。这是我的一个简单看法。

问:另一个反对学术自由的看法,则有"学理"上的根据,就是马列毛的理论。马克思认为,上层建筑总是从属于下层基础而发展的。一切文化、学术、文学、艺术、思想都是由经济结构和生产关系而决定的,因此,以这个理论,列宁又说,文学艺术是整个革命事业的螺丝钉和齿轮,而毛泽东则引列宁的理论,在延安文艺座谈会上的讲话,重申文学、艺术及其他上层建筑,要为无产阶级革命服务。这是将"不容许学术自由"的措施,加以理论化、合理化。请问对此看法,余先生有什么意见?

答:所谓"上层建筑"(Superstructure)被下层基础决定的说法,固有一定的理由,因为在不同的时代确有不同的思想,这些思想多少可以反映当时的社会状态。但是上层建筑被现实社会所决定,并不是一对一的、简单的、机械

的关系，我所了解的马克思主义并没有这样机械式的看法。马克思主义讲思想掌握了群众，便变成物质力量。又说哲学的任务是要改变世界。换句话说，上层建筑领域内的东西，一旦被人接受了也可加强下层基础，而不再是单纯的上层建筑了。这里可以看见思想的能动性或主动性。当然牵涉到自由与必然的问题，这方面哲学家讨论得很多。我记得十几年前胡克（Sidney Hook）编过一本有关《决定论与自由》的论文集，里面的文章专门在哲学上及其他方面分析自由与必然的关系。其中对正统马克思主义关于意识与存在问题的内在矛盾和困难，有所摘发。近年来这个问题在哲学上仍是争论不已。

现在我们不能深入地讨论哲学问题。让我们回到你们提出的列宁和毛泽东关于文艺问题的说法。毛泽东在延安文艺座谈会上的讲话，我曾看过，但它强调的问题之一是在党的文艺路线下如何争取团结党外文艺工作者。这大概是40年代的方针，因为当时采取抗日统一战线政策，所以小资产阶级作家和资产阶级作家虽然想法不一样，但只要同情革命，都可归并到共产党旗帜之下，共同从事抗日文艺活动。这一点，在今天讲，已经是明日黄花了。“文艺是革命事业的齿轮和螺丝钉”，毛泽东就引用了这句话并加以发挥。照这种说法，当然没有创作自由可言。因为对革命只许歌颂，不许暴露。理论上可以这样说，但在实践上仍有困难。因为毛泽东也承认在政治标准之外还有艺术标准，除了普及之外，还有提高艺术水平的问题。如果艺术另有标准（哪怕是次一级的，服从于另一更高的标准），那就不能不给作家以适当的自由和自主。否则永远照本宣科，怎么可能再有什么提高呢？严格的讲，自由与必然，我们当然要追溯到黑格尔甚至中古神学中的自由意志论。马克思主义的讲法又要以恩格斯的《反杜林论》最为典型，《反杜林论》第十一章就讲自由与必然的关系。最简单的方式，就是说，所谓自由就是认识必然，掌握规律。这种讲法在中国亦不是没有，中国讲道德修养，“道”是必然的，是最高规律，孔子说：“从心所欲，不逾矩。”这两句话要连在一起讲，从心所欲是自由，但并不是想怎么想便怎么想，要不逾矩，就是还有规矩，这是必然。自由和必然当然是连在一起的。这个道理很简单，中国孔子二千多年前便讲过这样的话。又如孟子说“大匠能与人以规矩，不能与人巧”。这里规矩即是规律，巧则是自由，是运用规矩到圆熟的境地才有的自由。孟子这句话后来被应用到文学创作方面，更应该和马克思主义的理论联系起来看。世上的事物当然有规律，但有些东西的规律并不容易掌握到。譬如对自然，我们在科学上还在摸索。但比古人已有很大的进步了。为什么我们今天才能上月球呢？因为我们对自然规律掌握得多了些。科学成就少，便没办法上去。我们认识的规

律愈多,我们便愈有自由。可是规律和自由并不完全是一回事。掌握规律可以使我们获得自由,这是不错。譬如说,掌握了现代各种科学的规律之后,我们便能上太空,登陆月球。但是我们要上太空,登陆月球这个观念本身,并不是由使我们能上太空的科学规律决定的,也就是说这个观念本身可以看做是一个自由,和科学规律不在同一层次之上。再举一个法律上的例子。如果一个人因为神经错乱而犯了杀人罪,由于他是在心理上被决定了的,法律可以判他无罪。这就是说,他杀人时丧失了理智,并不是自由的。所谓心理上被决定,是假定人通常是理性的(rational),一旦他在非理性(irrational)或不正常(insane)状态下做了错事,如杀人,他是没有自由意志的,因此他对他自己的行为不必负法律上的责任。这条法律的用意本来很好,但也不免有人会利用它来进行犯罪而逍遥法外。这个例子可以说明两点:一、法律上,一般仍然肯定人在正常状态下有自由的意志;二、也有人明明是自由的,而硬说自己是被决定的。可见自由和决定之间很不容易划清一道界限。把这个说法引申到文艺和革命的关系上来,我们也可以说,即使我们承认文艺是革命事业中的齿轮和螺丝钉这个大前提,我们还得要问:谁来决定在某种革命的特殊要求下制造某种特殊形式的文艺螺丝钉呢?譬如胡风所说的“五把刀子”究竟应该由谁来决定?怎样决定?就算“刀子”是必要的,那么,为什么是五把,而不是四把或六把呢?所以追问到最后,总有一个层次要触及主观判断的问题,也就是自由的问题。我想,我们恐怕不好用列宁那句话轻率地或粗暴地抹杀文艺创作自由或一般的学术自由吧!

问题尚不止于此。我们如果把决定论逐层升级,最后我们当然可以得到“一切都是被决定”的结论。那当然根本就没有所谓自由的问题。但如果是这样,则一切限制或压迫学术自由的努力都变成不必要的了。因为一切错误思想、错误路线也都是被决定的。并且,我们压制学术自由的主观努力,其本身也非是被决定的不可。主观努力既是被决定的,它就不可能是真的主观,而只能是盲目的。这就变成了恩格斯所说的哲学家的“假意识”(false consciousness)了。再换一种说法,认为自由是掌握了规律的结果。我们还得要问,在未掌握规律之前,在寻求规律的过程之中,我们有没有自由呢?需不需要自由呢?你当然可以说,我们寻求规律的自由,它本身也是规律所给予的。那么我们不妨把这个论证也逐步上推,逐层升级。最后我们依然得承认,无论我们的始点在哪里,我们最初总得有一点自由才能找到初步的规律。所以没有自由便无法摸索到规律,以获得更高的自由,这一点似乎从来没有得到应有的注意和强调。我们可以承认,文明的进步是由于人类不断地扩大对于规律(自然和社会)的认识和掌握。规律掌握得越多,我们就有更多的自由。

但是这种进步是规律给我们的呢？还是自由给我们的呢？我相信是自由给我们的。我们要有分析研究的自由。那么，我们争取的学术自由，也可以说就是要争取掌握规律的自由。我们强调学术自由的重要性，其最基本的原因就在这里。

问：另一种反对学术、文艺有自由的理由，其看法是从资本主义社会的现象而来的。其一是资本主义的学术，常常与现实脱节，与人民大众无关，与建设国家无关。其二是，资本主义社会的文学艺术（包括电影、出版物等）大都流于庸俗、无聊、灰色、苍白，而其目的纯为赚钱。这两种看法是相当普遍的，尤以后一点，实使许多青年感到失望，更赞成"社会主义"对文化、学术的"统制"政策。可否请先生分析一下这个问题？

答：资本主义社会里的自由会带来不好的后果，像你们指出的两点，基本上我很同意。可是，美国和其他西方国家黄色泛滥，以及没有意义的作品的流行，真想要控制也很费斟酌的。就是说，你要禁止某些东西，控制某些东西，结果会有副作用，那么连好的也一起禁掉。你要容许一点自由，那么坏的，却又跟着一起来。等于说，一个园丁种草，你想一根杂草都没有，便会连好草也一起铲掉，你要说把坏草除掉，小规模亦不是做不到，但是大规模地、彻底地做就有问题。譬如在全国范围内来立一个法，只能容许某些正当的自由，不容许不正当的自由，这在法律条文上，便费尽脑筋。而就一般社会来讲，善与恶(good and evil)总是常常竞争的，所谓"道高一尺魔高一丈"。无论你立了多严厉的法，商人为了赚钱，他总可以想出种种办法，钻法律的漏洞。所以黄色无聊的东西怎么能够不出现？但这个问题我们又不能只看一面，美国资本主义社会的自由也有它可取的部分。例如在学术研究上出版了许多好的东西，我们也要看它好的一面，你不要只看它黄色的、灰色的一面。

我们不好说黄色、灰色的书刊和电影便代表了美国的整个出版事业和文艺界。其实，并不然。我们要看它的科学杂志，学术杂志，以及许多 paperback 的书。价钱比较便宜，本身亦有很高的学术价值，可以不断提高社会上的知识水准。所以就言论自由、出版自由说，坏的一面，固然是有，好的一面，也不能忽视。怎样把出版事业变为更有意义，当然是很重要的事，但解决之道，并不是完全取消出版自由。完成取消出版自由，固然不再有黄色泛滥问题，但也许还有其他什么色的问题。过分控制也会产生因噎废食的后果。清规戒律太多，作家将不知从何落笔，以致大家都不敢写东西。即使写出来，也因为顾忌太多，本来的创作构想也早已变了样子。自由与控制之间没有清楚明白的答案，其中的利弊要看我们自己怎样选择。

从另外一个角度说，社会进步、政治进步、国家有确定的文艺政策，也不

见得可以保证伟大的、甚至够水准的作品一定出现。我们请看看，近几十年来，有什么伟大的作品可以跟古代比的。现在，在大陆最畅销的，也许还是《水浒传》、《红楼梦》。今天我们在香港书店看得到的大陆出版的书籍，《红楼梦》、《水浒传》等古典小说还是卖得很好。专制时代的清朝可以产生《红楼梦》这般伟大的作品，那么，为什么今天没有呢？我不相信中国几亿人中没有好的文学人才。是不是顾忌多了？还是由于别的原因，创作不出来。今天我们是更伟大的时代呀！照李希凡的说法，曹雪芹是处在一个灰色的、没落的、封建的社会，和现在是不能比的。但照我所知关于曹雪芹的写作经过，尽管他在生活上，甚至其他方面、都受到很多限制，至少他的创作本身没有受到什么政治标准的干涉。所以，这一点，我们要好好反省一下，到底我们要做什么选择，《红楼梦》的例子更可以用来说明，自由创作与革命和建设国家有关无关这一问题。曹雪芹的作品，无论从动机说，或从当时的社会效果说，都与人民没有显著的关系。当他在写作的时候，他明明说自己"无才去补天"，他没有什么革命或建设的雄心壮志。

在清代读《红楼梦》的人，我们所知道的也都是些满族没落的贵族，或知识分子。《红楼梦》与民众究竟有何关系？但是，今天跟人民便有很大关系了，是不是？这是眼前的例子。《红楼梦》与《水浒传》不同，《水浒传》是民间讲故事讲出来的，所以一开始就与人民有关，《红楼梦》最初只有稿本、抄本，没有正式发表，只有少数知识分子看得到。而且在清朝可算是一部禁书。到清末民初才慢慢有人研究，但也限于少数知识分子。可是今天是不是到了人民手上呢？所以与人民有关无关，恐怕不能当时就决定，也不是 10 年、20 年可以下得断语的，这要经过长时间的考验。今天有大批作家在有意识地创作与人民大众有关的作品了。作家们下乡去学习，到工厂里去学习，去直接体验人民的生活、所写出来的东西，当然直接和人民有关系。可是这些作品是不是都为人民所接受、所欢迎呢？并且，即使作品在一个时期内受到欢迎，以后又会不会出问题呢？所谓社会效果又是根据什么标准来订立的呢？一个作家也可能写出一部很好的作品，因为后来政治上犯了错误，就把这个人以前写的很好的东西也禁止了，这在中国成语叫做"因人废言"。中国知识分子一向反对因人废言。一个在政治上犯了错误的人，甚至犯了严重错误的人，他所说的话可能还含有真理的成分。明清两代的文字狱，因人废言的事例就很多。可见这是中国的老传统。我不赞成这种作风。文学创作也好，学术研究也好，一个人的作品与他在政治上的是非应该分开。这一点苏联也未能全免，不过好像没有中共那么严格。也许是传统的关系吧！像普列汉诺夫写了《论一元论历史观之发展》，是马克思主义中一部好作品，曾得到列宁的赞扬。

普氏后来在政治上也出了问题。但他这部书始终流传。可见苏联有时并不把人与他的作品完全混为一谈。这是一个非常明显的例子。

学术自由诚然会带来不好的副产品，如无聊、灰色之类。但这并不是完全没有办法补救的。放纵的自由，今天没有人会同情。我在一开始已指出，我们只希望有一种"不完全的学术自由"。可是另一方面，如果我们限制自由太甚，结果害处可能更大，可能变成空白、变成贫乏。所以，这中间的利害得失，很费斟酌。究竟怎么选择只好因人而异。但我自己的意见很确定。如果只有两条路让我选择，我宁可接受学术自由，虽然它带来一些不好的后果。我不希望思想界、学术界、文艺界为一种空白和贫乏的空气所笼罩，个人创作经过太多的外在控制和检查以后，它的创造性已慢慢的给磨光了。在这样情形下，所产生的东西势必都成刻板文章。古人所谓"黄茅白苇，一望皆是"，就指思想和艺术的贫乏而说的。

所以，如果我们认为文化的多彩多姿是一个基本价值的话，我们必须有适当的自由。百分之百的自由，开始的时候我已经讲了，是不可能的，事实上也从来没有存在过。但不能说没有百分之百的自由，就说一点自由也不许有。这是两回事。我觉得在政治安定、社会有自信心的状态之下，让学者、作家、艺术家，自由地发挥他们的创造力，是提高人类文化水平的惟一道路。有这种自由，或是没有这种自由，借用毛泽东的话来说，这里是有"文野之分、粗细之分、高低之分"的。

问：坚持学术必须自由的人，即认为那是推动社会进步的主要动力，是发挥人类创造性、好奇心的必要条件，这种看法是否有人类进步史实为依据呢？

答：学术自由有什么好处，为什么那是推动社会进步的主要的动力，这些问题我们在上面已多少提出了解答。但是我们不能把学术文化和知识分子(intellectual)的问题完全分开。知识分子纵然不是文化创造的惟一人群，但毕竟起过重要的历史作用。知识分子在俄国是所谓 intelligentsia。历史学家和社会学家讨论得很多。这个阶层是非常有用的，为什么有用呢？我们先从社会学的观点来讲。我们要看一个社会有没有活力，着眼点之一是要看它有没有 free floating resources(自由流动资源)，free floating 就是自由流动，这是非常重要一个概念。free floating resources 不单包括人才，还包括物质。物质也是要有流动的。譬如中国古代讲藏富于民，财富要藏在民间。因为财富若集中于中央政府的话，遇到有好大喜功的帝王如汉武帝，或穷奢极侈的如隋炀帝，可能不用几年就浪费光了。倒是财富藏于民间，反而比较可靠些。遇到国家有危机，急需钱用，政府随时可以征调，今天美国也可以讲是藏富于民。最近美国犹太人帮助以色列，一下子就有很多钱捐出来，钱从哪里来呢？

当然从民间来。如果钱都在政府的手上，政府不一定肯拿出来，而且也不便拿出来，因为会引起外交上的困难。因此，可以看出来，社会上有 free floating resources，也有可以应付危机的好处。以上是讲物资方面。现在再讲知识分子方面。知识分子，社会学家一般都认为不属于任何特殊的阶级。但是若有人根据某种教条硬说我是某一个阶级，硬给我带个帽子，在某种情况下，我也只好忍受，甚至承认。不过我心里是不能服气的。知识分子可以有阶级倾向，但这种倾向也是可变的。他绝没有固定的阶级隶属性。

知识分子不属于某一阶级，正是"知识分子"Intellectual 的特征之一，他不代表特定的阶级，他是 free floating，自由游动的，像中国过去的游士，游是东跑西跑，游就是流动的意思。游士是社会的力量，是藏在社会上的各种各样的才源，看你怎样用。它有没有价值，要看国家是不是善于运用。财富可以运用，人力也可以运用。所以 free floating resources 这个观念，我们应该强调。这是社会学的观点。记得最初是韦伯提出来的，后来别的人又加以发挥。我想中国的知识分子，最特有的性格，是他不把自己等同于任何一个特定的阶级。他可以代表不同的阶级说话，譬如我们上面提到的"以天下为己任"的观念就表示并不属于某一阶级。他强调普遍性——天下。古代如此，近代社会复杂，知识分子的游动性就更显著了。近代中国知识分子之勇于参加革命，甚至迫不及待地要"自我取消"，从主观动机说，也是"以天下为己任"的精神的一种变相或扭曲。他们也许有时替无产阶级说话，也许有时又代资产阶级发言，总之他们的阶级是不固定的，是流动的。我们虽然不敢说，这是社会主要的动力，但确是相当大的一股动力。一个社会如果完全没有 free floating resources，那么就会有逐渐僵化的危险。因此，这个流动性，我认为相当必要。历史上所谓异端，非正统以至反正统的人，大都是从 free floating resources，即从自由流动的人才方面来的。所以，从这一观点看，古代的游士，或者游侠（游士是文的，游侠是武的，文武两方面在社会上都有），都可以认为是自由流动的才源。而且都为专制政治所不容。汉代就是如此，汉代的所谓酷吏专打击游侠。而酷吏大致以法家成分为多。汉代的办法是取消游士、游侠，取消地方上的小集团。从这些方面可以看出来，专制政府基本上是讨厌 free floating resources 的。这一点自然不难理解，因为 free floating resources 对中央集权不利。并且，自由流动资源太多了，也确会影响整个社会的安定。我在这里也绝不是无条件的提倡它。

在汉代专制政府之下，社会上最大的财源如盐、铁，也要由政府来控制，这也是限制 free floating resources 发展的一个方式，总之，专制政府要把 free floating resources 减到最小限度。

但从另外一方面看，如果让社会上保持一定程度的 free floating resources，它可以成为社会上一种源头活水。人类学大师克鲁伯写过一本书《文化生长的结构》，是一本很有名的书，他虽是人类学家，但喜欢研究历史。在这本书里，他用大量资料说明世界几个主要文明的成长形态。他把哲学、科学、文学以及各种艺术都分专章研究。但是有趣的是，他的研究显出，历史上很多创造性的时代，大都是天才能自由发展的时代。即有大量的天才涌现，clusterings of genius，用中文讲就是天才辈出或人才辈出。在他的实例中，如西方的古希腊与西欧文艺复兴都有大量天才同时产生，恰好这正是有学术自由的时代。他是一个人类学家，他的方法是经验科学的。我们根据他所展示的资料，可以看出天才辈出和学术自由之间是有关联的。学术自由至少在科学上、在哲学上、在艺术上为天才的发展提供了必要的条件。

在我们中国历史上，春秋战国就是人才辈出的时代，同时有许多思想家出现。这不能不说是和当时的自由环境有关系。百家争鸣、百花齐放，没有自由是办不到的。又如宋代，也是人才辈出的时代，而且不限于某一方面。陈寅恪先生就认为宋代是中国历史上思想最自由的一朝。事实上以中国之大，随时随地都有天才人物，只看有没有机会发展罢了。所以中外的历史事实告诉我们，社会上有适当的自由，保存适量的 free floating resources 使聪明才智得以充分发展，不只对中国文化有贡献，而且也会对整个人类文化的发展有推动作用。

研究专制政治的学者说，分辨民主和专制的方法之一，便是看社会和政府之间是怎样的一种关系。是政府控制社会呢？还是社会监督政府呢？一个社会能不能发挥监督政府的功能，恐怕就得看它是否具有充分的自由流动的人力和物力。而基本学术自由之有无，以及一般自由幅度的大小，便正是一个社会有没有活力和潜力的最准确的试金石。

儒家“君子”的理想

依照传统的说法，儒学具有修己和治人的两个方面，而这两方面又是无法截然分开的。但无论是修己还是治人，儒学都以“君子的理想”为其枢纽的观念：修己即所以成为“君子”；治人则必须先成为“君子”。从这一角度说，儒学事实上便是“君子之学”。这一传统的“君子理想”，在今天看来似乎带有浓厚的“精选分子”的意味（即所谓 elitism）。不可否认地，在历史上儒家的“君子”和所谓“士大夫”之间往往不易划清界线。但是从长期的发展来看，“君子”所代表的道德理想和他的社会身份（此即儒家所说的“德”与“位”）并没有必然的关系。相反地，“德”的普遍性是可以超越“位”的特殊性的。因此“君子”的观念至孔子时代而发生一大突破（见后），至王阳明时代又出现另一大突破。（阳明云：“与愚夫愚妇同的，是谓同德。”其后更有“满街皆是圣人”之说。）从普遍性的方面着眼，今天讨论“君子”的问题还是有意义的。

我们的讨论自不能仅以儒家经典中“君子”这一名词为限。他如“士”、“仁者”、“贤者”、“大人”、“大丈夫”以及“圣人”等观念也都和“君子”可以互通。甚至儒家关于人生境界的一般议论也是和君子的理想分不开的。限于篇幅，本文大致以先秦为断。虽然严格言之，每一时代都各有其特殊的“君子理想”，但其大体规模在先秦时代已经定型，后世儒者也并未能超越先秦的范围。

一

我们可以从“君子”一词的含义开始讨论。这个名词的最早而且最正式的定义出现在东汉的《白虎通义》。其文曰：

或称君子者何？道德之称。君子为言，群也；子者，丈夫之通称也。故《孝经》曰："君子之教以孝也，所以敬天下之为人父者也。"何以知其通称也？以天子至于民。故《诗》云："恺悌君子，民之父母。"《论语》曰："君子哉若人。"此谓弟子，弟子者，民也。

《白虎通义》本来是要解答何以"帝王"、"天子"也"或称君子"的问题。但当时白虎观诸儒在检讨了经典文献之后却不能不承认"君子"早已成为男子的一种"通称"。这一定义确是合乎当时的实际状况的。清儒陈立在他的《疏证》中曾列举了许多文献根据来支持这一论断。他说：

《易·系辞传》："是故君子所居而安者。"《集解》引虞注云："君子谓文王。"是天子称君子也。《荀子·大略篇》："君子听律习容而后士。"注："君子，在位者之通称。""在位"则兼及诸侯也。《仪礼·士相见礼》："凡侍坐于君子。"注："君子谓卿大夫及国中贤者也。"是卿大夫称君子也。《礼记·玉藻》："古之君子必佩玉。"注："君子，士已上。"是士亦称君子也。《诗·东门之池序》："而思贤女，以配君子。"疏："妻谓夫为君子。"又《小戎》云："言念君子。"是庶人亦称君子也。是其通称自天子以至于民也。

陈立更进一步指出《白虎通义》原文中所引的文献来源说：

《诗》见《洞酌》，"毛诗序"谓为召康公戒成王诗。是谓天子也。《论语》见《公冶长》篇，为孔子称子贱语，是谓弟子。弟子即民。此上举天子下举民，以见君子为通称也。

《白虎通义》以"君子"为"通称"虽然有坚强的根据，但此中仍有一历史发展的过程而为原文所未及，陈立的《疏证》也没有谈到。我们禁不住要问："君子"一词是不是一开始便是"道德之称"呢？又是不是从来即是"自天子至于民"的"通称"呢？

准以西方 nobility 和 gentleman 的例证，我们有充足的理由相信"君子"最初是专指社会上居高位的人，后来才逐渐转化为道德名称的；最初是少数王侯贵族的专号，后来才慢慢变成上下人等都可用的"通称"的。由于史料不完备，我们今天已无法追溯这一演变的过程。但先秦文献中依然清楚地留下了演变的痕迹。《左传》襄公二十九年吴公子札对叔孙穆子说：

> 吾闻“君子务在择人”。吾子为鲁宗卿，而任其大政，不慎举，何以堪之？祸必及子。

此文“君子务在择人”是一句自古相传的成语，其“君子”乃指“任大政”的“宗卿”，是十分明白的。又如《国语·晋语八》叔向答藉偃“君子有比乎？”之问，说：

> 君子比而不别。比德以赞事，比也；引党以封己，利己而忘君，别也。

“君子”在此乃特指各国朝廷上居高位的人，也毫无可疑。而尤其值得注意的则是“君子”和“小人”相提并论时，前者指在位的贵族，后者指供役使的平民。这种例子多至不胜枚举，姑引两条于下。《诗经·谷风之什·大东》：

> 君子所履，小人所视。

孔颖达《正义》云：

> 此言君子、小人，在位与民庶相对。君子则引其道，小人则供其役。

《左传》襄公九年十月条知武子曰：

> 君子劳心，小人劳力，先王之制也。

这一条又见于《国语》“鲁语下”所记公父文伯之母的一番议论之中，不过“先王之制”作“先王之训”，仅一字之异而已。（《孟子·滕文公上》论“劳心”、“劳力”之分即本此“古制”或“古训”。）

以上两例可证“君子”在最初既非“道德之称”，更不是“天子至民”的“通称”，而是贵族在位者的专称。下层庶民纵有道德也不配称为“君子”，因为他们另有“小人”的专名。“君子”之逐渐从身份地位的概念取得道德品质的内涵自然是一个长期演变的过程。这个过程大概在孔子以前早已开始，但却完成在孔子的手里。《论语》一书关于“君子”的种种讨论显然偏重在“道德品质”一方面。不过自古相传的社会身份的含义也仍然保存在“君子”这个名称之中。例如《论语·颜渊》：

君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。

此处的"君子"和"小人"两个名词当然是指"位"而言，"德"字也与"道德"之"德"有别。孔子在这里也许只是不自觉地沿用了它们的习俗用法，不能与《论语》中其他处自觉地赋予"君子"、"小人"以新的道德意义者混为一谈。《论语》以下儒家经典中的"君子"虽然不免"德"、"位"兼用(其中有分指一义，也有兼具两义者)，但是就整个方向说，孔子以来的儒家是把"君子"尽量从古代专指"位"的旧义中解放了出来，而强调其"德"的新义。《白虎通义》时代的儒者以"道德之称"来界定"君子"自然是合乎实际的。这是古代儒家，特别是孔子对中国文化的伟大贡献之一。

二

"君子"到了孔子的手上才正式成为一种道德的理想。所以孔子对于"君子"的境界规定得非常高，仅次于可望而不可即的"圣人"。《论语·述而》：

子曰："圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。"

我们都知道，孔子不敢自居"圣与仁"(《述而》)。其实他也同样不敢自许已达到了圆满的"君子"境界。他说：

文莫吾犹人也。躬行君子，则吾未之有得。(《论语·述而》)

此节上句中"莫"字，何晏解为"无"，故以全句是"凡文皆不胜于人"(见皇侃《论语集解义疏》)。这恐怕是错的。朱子《集注》以"无"为"疑辞"，而解此句为"尚可以及人"，则可信从。所以孔子的意思是说：君子的修养有两个部分，一是学习"诗书六艺文"；(此"文"字当与"学而"的"行有余力，则以学文"之"文"同义。)一是躬行实践。在前一方面，他大概可以和其他的人相比，但在后一方面，他也还没有完全成功。关于"君子"必须兼具此两方面，以下这一段话表示得最明白：

子曰："质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"(《论语·雍

也》)

此处的“文”字含义较广,大致相当于我们今天所说的“文化教养”,在当时即所谓“礼乐”,(即《宪问》篇子路问“成人”,子曰:“文之以礼乐,亦可以为成人矣。”)但其中也包括了学习“诗书六艺之文”。“质”则指人的朴实本性。如果人但依其朴实的本性而行,虽然也很好,但不通过文化教养终不免会流于“粗野”。(道家的“返璞归真”,魏晋人的“率性而行”即是此一路。)相反地,如果一个人的文化雕琢掩盖了他的朴实本性,那又会流于浮华。(其极端则归于虚伪的礼法。)前者的流弊是有内容而无适当的表现形式;后者的毛病则是徒具外表而无内涵。所以孔子才认为真正的“君子”必须在“文”、“质”之间配合得恰到好处。

孔子论“文质彬彬”是和他所持的中心理论——“仁”与“礼”互相通贯的。《颜渊》篇:

> 颜渊问仁。孔子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉!”颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”颜渊曰:“回虽不敏,请事斯语矣。”

孔子曾称赞颜渊“其心三月不违仁”(《雍也》。按:“三月”之“三”是虚数,仅言其多。)所以他的答颜渊问“仁”,与答其他弟子者(如樊迟,见《雍也》、《颜渊》、《子路》诸篇)不同,不涉及“仁”的内涵,而强调实践“仁”的方式——“礼”。这是孔子对一个“质”已有余而“文”或不足的弟子的特别教导。“君子”的本质是“仁”,这一点孔子曾有明白的陈述:

> 君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。(《论语·里仁》)

孔子又说:

> 君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。君子哉!(《论语·卫灵公》)

此处“义以为质,礼以行之”一语透露出“仁”与“礼”二者在君子的实践中决不能分开。《论语》中虽未明言“仁”与“义”是何种关系,但我们大致可以把“义”

看做“仁”的发用。(即《孟子》“尽心下”所谓“居仁由义”。)所以,比较全面地看,孔子理想中的“君子”是以内心的“仁”为根本而同时在外在的行为方面又完全合乎“礼”的人。“仁”固然必须通“礼”而表现出来,然而“礼”若不以“仁”为依据则也失去其所以为“礼”之意。故曰:

人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?(《论语·八佾》)

又曰:

礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?(《论语·阳货》)

由于“君子”的本质是“仁”,故“君子之道”事实上即是“仁道”。孔子说:

君子道者三,我无能焉:仁者不忧,知者不惑,勇者不惧。(《论语·宪问》)

这是后世所谓“智、仁、勇三达德”(见《中庸》,亦即儒家“君子”理想的三要素)。孔子说“我无能焉”,自然是谦词。子路认为这几句话正是“夫子自道”。这大概是可信的。但仁、知、勇虽分为三,其实都可以统一在“仁”这一最高概念之下。所以“君子”达到了最高境界便和“仁者”没有分别了。

宰我问曰:“仁者,虽告之曰:‘井有仁焉’,其从之也?”子曰:“何为其然也?君子可逝也,不可陷也;可欺也,不可罔也。”(《论语·雍也》)

宰我说的是“仁者”,而孔子答语则易为“君子”,可见在这一章中,“君子”与“仁者”完全是同义的。孔子又说:

君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也。(《论语·宪问》)

此章的“君子”与“小人”显指德,不指位,似乎“君子”也不必然都能达到“仁者”的地步。但是我相信此语的本意当依下引王弼所解:

假君子以甚小人之辞,君子无不仁也。(皇侃《论语集解义疏》引)

“君子”既是“仁者”，则欲为“君子”必自修养自己内在的仁德始。所以“克己”、“自省”成为入德的基础功夫。孔子说：

见贤思齐焉，见不贤而内自省也。(《论语·里仁》)

他的弟子曾参也说：

吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？

说得再深一层便是上面已引过的“克己复礼为仁”、“为仁由己，而由人乎哉”那一段话了。

孔子又把这种“自省”、“由己”的精神加以普遍化，而成为下面的公式：

君子求诸己，小人求诸人。(《论语·卫灵公》)

“君子”在培养个人的道德品质这一点上完全是对自己负责，而不在求得他人的称誉，甚至了解。故《论语》开章明义便说：

人不知而不愠，不亦君子乎？

此外如“不患人之不己知”这句话更是孔子所反复强调的。(见《学而》、《宪问》、《卫灵公》。)从反面说，“君子”尤当随时自察过失而严格地自责：

子曰：“已矣乎！吾未见能见其过，而自讼者也。”(《论语·公冶长》)

“君子”在道德修养方面必须不断地“反求诸己”，层层向内转。但是由于“君子之道”即是“仁道”，其目的不在自我解脱，而在“推己及人”，拯救天下。所以“君子之道”同时又必须层层向外推，不能止于自了。后来《大学》中的八条目之所以必须往复言之，即在说明儒学有此“内转”和“外推”两重过程。这也是后世所说的“内圣外王”之道。简单地说，这是以自我为中心而展开的一往一复的循环圈。一部中国儒学史大体即是在此循环圈中活动，其中因为各家畸轻畸重之间的不同，对“内”“外”之间的关系的理解不同，所持的理论根据的不同以及各时代具体的社会背景的不同，儒学史上先后曾出现了种种不同的流派。但这一切的不同都没有跳出上述的循环圈。而这一循环圈远在孔

子的时代便已开始了。上文已指出孔子"反求诸已"的内转一面。现在让我们再看看他"外推"的一面。

> 子路问君子。子曰:"修己以敬。"曰:"如斯而已乎?"曰:"修己以安人。"曰:"如斯而已乎?"曰:"修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸?"(《论语·宪问》)

孔子以"修已以敬"来界定"君子"的含义,显然是从内在本质着眼。这和"克已复礼"、"为仁由已"、"反求诸已"是一贯的。但是"好勇"过于孔子的子路却不以此为满足,因为他是一个行动型的人物,最关心的是"君子"如何才能有益于社会。孔子针对他的特殊关怀而推到"修已以安人"。此"人"字所指或许是"君子"左右的家人亲友乡党之类。故子路仍不满足。最后孔子才推到"百姓",这在当时乃是指全"天下"的人而言。若用《大学》的语言来表示,便是由修身推到齐家、治国、以至于平天下了。孔子此处对"君子"的层层外推和下面有关"君子"的一章形成有趣的对照:

> 司马牛问君子。子曰:"君子不忧不惧。"曰:"不忧不惧,斯谓之君子已乎?"子曰:"内省不疚,夫何忧何惧?"(《论语·颜渊》)

此章在问答的形式上与上引《宪问》章一致,但内容却截然相反,孔子答案的方向是"内转"而不是"外推",这与孔子的"因材施教"有关,因为司马牛是一个"多言而躁"的人(见《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》)。一个"躁"的人常不免于忧惧(参看《颜渊》篇"司马牛忧曰"章)。故孔子对症下药,要他"内省不疚",此即告之以为"仁"之方。("仁者不忧"、"勇者不惧"。)孔子虽然在随机指点时或内转或外推,但他的理想中的"君子"则确然有一条明白的"外推"线索。他说:

> 夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。(《论语·雍也》)

这是孔子关于"君子"理想的一种最简单扼要的规划,内外两面都照顾到了。事实上,这便是他的"一贯之道":

> 子曰:"参乎!吾道一以贯之。"曾子曰:"唯"。子出,门人问曰:"何谓也?"曾子曰:"夫子之道,忠恕而已矣。"(《论语·里仁》)

朱子《集注》曰：

> 尽己之谓忠，推己之谓恕。

甚为精当。清儒刘宝楠更加以引申曰：

> 是故仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。己立己达，忠也；立人达人，恕也。二者相因，无偏用之势。（《论语正义》卷五）

刘氏以忠恕解“己立立人”“己达达人”是很顺理成章的。这是积极意义的“君子”。但是孔子又是最善于行“恕”道的，他并不强人所难，要求每一个“君子”都达到积极的标准。因此他又提出了一种消极意义的“君子”理想：

> 子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”
> 子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”（《论语·卫灵公》）

“己欲立而立人，己欲达而达人”是“己所欲，施于人”，用意虽好，但未必人人都能做得到。“己所不欲，勿施于人”则是“君子”的最低标准，这应是人人都能做得到的。故孔子以为这是“一言而可以终身行之者”。如果连这一点也做不到，那当然便不能算是“君子”了。

“君子”是“道德之称”，儒学也一向被视为“君子”的“成德”之学。这一看法自然是有坚强的根据的。但问题则在于“成德”的意义究竟何指。若专指个人的“见道”、“闻道”、“悟道”、“修道”等“内转”方面而言——虽然这确是儒学的始基所在——则不免往而不返，“君子”的循环圈亦将由此而中断。故“君子”必须往而能返，层层“外推”，建立起人伦道德的秩序，才算尽了“修己以安百姓”的本分。

然而“内转”和“外推”有一最大相异之点，即前者可由“君子”自作主宰，所谓“为仁由己”是也。其关键仅在个人能否“立志”，如孔子的“吾十有五而志于学”（《论语·为政》），以及“立志”之后又能否持之以“恒”，如孟子所谓“无恒产而有恒心者，唯士为能”（《孟子·梁惠王上》）。但后者——“外推”——却遇到了一个不是个人意志所能随便转移的外在世界。这是儒家自始以来所面临的最大难题。《论语·尧曰》的末章记孔子论“君子”之言曰：

不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。

“命”、“礼”、“言”三者都外在于“君子”，但都是“君子”所必须了解的。其所以如此，正因为“君子”非具备此类客观知识即无从行其“道”。此处“礼”即经长期历史演变而来的人伦秩序；“知言”大概和《孟子》的“知言”相近，即所谓“被辞知其所弊，淫辞知其所隐，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。”（《公孙丑上》）“命”字则不易确解，不过应与《论语》“五十而知天命”（《为政》）和“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也。”（《宪问》）在意义上可以互通。孔安国注“五十而知天命”曰：

知天命之终始也。

皇侃疏云：

终始即是分限所立也（见《论语集解义疏》卷一）。邢昺疏：“不知命，无以为君子。”

则曰：

天之赋命，穷达有时。当待时而动。若不知天命而妄动，则非君子也。（见十三经注疏本《论语注疏》卷二十）

合起来看，此“命”即指当时能否行“道”的客观条件。这大致相当于后来释氏所谓“道假众缘，复须时熟；非分强求，死而无证。”（慧皎《高僧传》卷一《昙摩耶舍传》）总之，“命”、“礼”、“言”三者皆构成“君子”的认知的对象。这是儒学因道德实践的要求而逼出来的客观知识问题。“博学于文”、“多闻而识”、“致知在格物”等等论端都由此衍生。限于篇幅，此处姑不旁及。朱子《集注》在《论语》这最后一章引尹氏（焞）曰：

知斯三者，则君子之事备矣。弟子记此以终篇，得无意乎？

《论语》的编纂次第是否出于孔门弟子的刻意安排，已不可知。但孔子论“君子”而终于此章则确有象征的意义。

三

继孔子而起的先秦儒家对"君子"的理想续有发挥者，当推孟子与荀子，但两家重点颇有不同。孟子正式讨论"君子"问题的有以下一段话：

> 孟子曰："君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？"(《孟子·离娄下》)

孟子以"仁"与"礼"为"君子"的特质显是上承孔子而来。但孟子毕生的努力主要在发展"仁"的内在根据，即性善论。因此他对于外在的"礼"似不像孔子那样重视。(孔子早年即以礼学专家著称；孟子则生在"礼坏乐崩"以后的战国时代。)孟子对于"礼"的兴趣也偏重于它在人的内心起源方面。他的仁、义、礼、智四端说即由此而起。所以孟子的理想"君子"也是内心最有修养的人。他说：

> 君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。(《孟子·离娄下》)

这种"君子"即相当于他所谓"从其大体"的"大人"：

> 心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。(《孟子·告子上》)

与孟子相较，荀子则显然偏向"礼"的一面，即注重外在道德规范对君子的陶铸作用。这当然和他所持的性恶论有关。他在《劝学》篇说：

> 学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之人也，舍之禽兽也。故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分类之纲纪也。故学至乎《礼》而止

矣。夫是之谓道德之极。

此段所言即是荀子的“君子之学”。“始乎为士，终乎为圣人”者，言其中间则全是“君子”的阶段。故下文有“君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静。”云云。王先谦《荀子集解》在“终乎为圣人”之下注曰：

荀书以士、君子、圣人为三等，《修身》、《非相》、《儒效》、《哀公》篇可证。故云：始士终圣人。

这个观察是完全正确的。“圣人”自是可望而不可及的最高境界，故事实上荀子是教人如何成为“君子”。他说“学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。”其精神偏重外在“礼”的一面已透露无遗。但荀子的时代，一方面社会要求秩序的重建，另一方面各家都在提倡内心的修养。(除《孟子》、《庄子》之外，还有《管子》《白心》、《内业》等篇所代表的修养说。)他自然不能完全不受影响。所以他在注重礼的规范的同时，也特别在《修身》篇中强调“治气养心之术”。什么是“治气养心之术”呢？他说：

凡治气养心之术，莫经由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。

可见他的“治气养心”仍归之于“礼”的训练。此外则是老师的指导和自己的专心一致。从孟子的观点看，这正是所谓“外铄”，而非“我固有之也。”(《告子上》)由于荀子主张“外铄”，他的“君子”便必须博学(“君子博学而参省乎己”，见《劝学》)，必须有“虚壹而静”的认知“心”(见《解蔽》)。这便使荀子在儒门中特别发展了注重文献知识的“学统”。后世儒家追溯经学传授往往溯其源至荀子。汪中《荀卿子通论》说：

盖自七十子之徒既殁，汉诸儒未兴，中更战国暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。(《述学·补遗》)

汪中考证诸经传衍过程不尽可从；其结论也不免过当。但荀卿之所以成为传说中的传经大师则不是没有道理的。不过我们也必须指出，荀子的“君子”仍以追求“道德之极”为最后的目的。他主张“君子”“始乎诵经，终乎读礼”是由

于他特别注重外在规范的作用。儒家的君子在道德实践中不能不面对以人伦为中心的客观世界，并因此而产生一种特殊的知识要求。上文已指出，这一点早在孔子时代即已见端倪。荀子对儒家君子理想的贡献则偏重在这一方面。

孟、荀以后，儒家文献中论“君子”理想最精到者当推《中庸》。但《中庸》成书甚晚，大抵为秦以后之作，故其中兼有孟、荀的影响。兹仅择录其最具代表性的一则如下：

> 故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容。《诗》曰：“既明且哲，以保其身。”其此之谓与！（《中庸·第二十七章》）

此节所言都可以分别在孔、孟、荀三家思想中获得印证，故不妨看做原始儒家关于“君子理想”的一个最后的综合。

四

以上讨论儒家君子的理想，偏于静态的分析。现在我们不妨再从动态的观点对儒家“君子”的整体精神略作观察。胡适在《说儒》一文中曾表示过一种意见，他认为孔子的最大贡献是把殷遗民那种“柔顺取容”的“儒道”改造为“弘毅进取”的“新儒行”（见《胡适论学近著》）。胡氏的历史推论似不可信，此处不必旁涉。但他用“弘毅进取”来刻画孔子以下儒家理想“君子”的精神却是有根据的。孔子说：

> 刚毅木讷近仁。（《论语·子路》）

又说：

> “吾未见刚者。”或对曰：“申枨。”子曰：“枨也欲，焉得刚？”（《论语·公冶长》）

孔子的“仁”是刚性的，但只有在“仁者”或“君子”净化了一己的种种不正当的

私欲之后才能挺立起来。具备了这种刚毅的精神，“君子”便能在“仁”的实践方面永不息止地勇猛精进。所以孔子又特别推重“进取”的精神。

> 子曰：“不得中行而与之，必也狂獧（同“狷”）乎！狂者进取，獧者有所不为也。”（《论语·子路》）

“中行”当然是“君子”最理想的境界，但是并不能期望人人都能达到。退而求其次，则是“狂”与“狷”，前者是积极地“进取”，而后者则是消极地“有所不为”。而在孔子的心目中，“进取”又是比“有所不为”更高的一种价值。关于这一点，孟子曾有明确的诠释。孟子说：

> 孔子不得中道而与之，必也狂獧乎！狂者进取，獧者有所不为也。孔子岂不欲中道哉？不可必得，故思其次也。……狂者又不可得，欲得不屑不洁之士而与之，是獧也，是又其次也。（《孟子·尽心下》）

所以在“进”与“止”之间，孔子毫不迟疑地选择“进”，而不取“止”。

> “子曰：‘譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。”（《论语·子罕》）

他慨叹颜回早死，也说：

> 惜乎！吾见其进也，未见其止也。（《论语·子罕》）

这种刚毅进取的精神已充分地体现在孔子一生的道德实践之中。

> 叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：“女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”（《论语·述而》）

这是孔子最确切的自道，正可以和他“吾十有五而志于学”（《为政》）的自述合参。当时一般人虽未必了解孔子一生努力不懈的意义，但终不能对他这一精神完全视而不见：

> 子路宿于石门。晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而

为之者与?"(《论语·宪问》)

"知其不可而为之"是旁观者的话,但比出自孔子之口还更有力量。借用孔子自己的话说,"我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。"(《史记·太史公自序》)孔子的弟子和后世儒者都谨守此一精神而各有不同的发挥。曾子说:

士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?"(《论语·泰伯》)

孟子说:

居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道;得志,与民由之;不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。(《论语·滕文公下》)

朱子《集注》曰"广居,仁也。正位,礼也。大道,义也。与民由之,推其所得于人也;独行其道,守其所得于己也。"这是确解。而"富贵"以下三句也恰可为孔子"无欲则刚"的说法作注脚。荀子也说:

君子敬其在己者,而不慕其在天者,是以日进也。(《荀子·天论》)

这也是儒家"刚毅进取"的精神的一种具体表现。《易经》乾卦的"象"辞曾有下面这句形容"君子"的话:

天行健,君子以自强不息。

这是后世儒家以"人道"上配"天道"后的说法,这就为"君子"的"刚毅进取"增添了一重"天道"的保证,但在精神上仍是孔子"吾见其进,未见其止"的继续。[最近马王堆帛书《周易》上,"健"是"乾"的同音假借字。因此有人以为"天行"是卦象,"健"是卦名。此处断句当作"天行健。君子以自强不息。"(见韩中民"帛书《周易》释疑一例——'天行健'究竟如何解释",《文物天地》1984年第5期,34—35页。)但即使帛书可从,也不影响全句的含义。]

在西方思想史上,自柏拉图、亚里士多德以来即有"静观的人生"(vita

contemplativa)和"行动的人生"(vita activa)之分,而前者高于后者。这一分别在中古时代因基督教的兴起而加深,其含义也颇有变化。大体上说,两者的关系在近代发生了颠倒,"行动的人生"逐渐凌驾于"静观的人生"之上。但极其所至,动而不能静,行而不能思,又发生了新的流弊。这便激起现代某些东西方思想家的新忧虑:怎样才能使人"思其所行"(to think what we are doing)不至于长期陷于《中庸》所谓"人莫不饮食,鲜能知味"的困境。(可参看 Hannah Arendt《人的环境)一书。)儒家自始即未走上此一动静两分的途径。它以自我为中心而展开的循环圈具有即静即动、即思即行的性格。西方的静观冥想(contemplation)乃以绝对的真理(truth)为对象。这在古希腊即是"存有"(Being),在中古则是上帝(God)。人必须完全静止,即断绝一切身体和灵魂的活动(包括言语与思维),然后真理方能显现。这种观点是从西方的两个世界——"此世"与"彼世"——截然分离而衍生出来的。中国的"此世"与"彼世"大体上是不即不离的关系,故此一思路不是主流。道家偶然一见,释氏颇有近似之论。儒家则除王阳明末流悬空想象"本体"一段略与之相近外(内容与意义仍不同),取径截然有异。《中庸》"道不远人"一段,朱子《集注》云:

> 道者率性而已,固众人之所能知能行者也,故常不远于人。若为道者,厌其卑近以为不足为,而反务为高远难行之事,则非所以为道矣。(《中庸·第十三章》)

王阳明"别诸生"诗形容"良知"也说:

> 不离日用常行内,直造先天未画前。(四部备要本《阳明全书》卷二十)

这都足以表示儒家的两个世界之间的关系。由于儒家的"道不远人",故理想中的"君子"即静即动、即思即行;其刚毅进取、自强不息的精神便导源于此。西方"静观的人生"和"行动的人生"在历史上显有相互取代的趋向。在很长一段期间,西方人认为"行动的人生"是近代的性格,自文艺复兴以来便逐渐取代了传统的"静观的人生",但最近几十年来,西方人又开始为"行动的人生"所带来的"不思不想"而担忧。这也许是因为西方已进入"现代以后"(post-modern)的阶段了。从西方的观点看,儒家"君子"的刚毅进取的精神既非纯"传统的",也非纯"现代的",而是介乎两者之间,且兼而有之。这种精神在今天是不是能给我们一点新的启示呢?这是一个值得深思的问题。

从宋明儒学的发展论清代思想史

——宋明儒学中智识主义的传统

一　引　言

关于清代思想与宋明儒学传统的关系，自来有两种不同的看法：第一种看法是把它当做对理学的全面反动。梁任公与胡适之两先生持此说最力。他们认为17世纪中叶以后的中国学术思想史走上了一条与宋明以来截然不同的新趋向。这一新趋向，在消极方面表现为反玄学的运动；在积极方面，则发展为经学考据。在这两个方面，顾炎武的业迹都具有开创性。因为亭林不仅深斥"昔之清谈，谈老庄；今之清谈，谈孔孟"，而且还提出了"经学即理学"的明确口号，要用经典研究的实学来代替明心见性的虚理。第二种看法则是对第一种看法的修正。它并不否认清学有其创新的一面，但强调宋明理学的传统在清代仍有其生命。至少晚明诸遗老，还是荡漾在理学的余波之中。钱宾四师对此一观点阐发得最明白，他说：

> 言汉学渊源者必溯诸晚明诸遗老。然其时如夏峰、梨洲、二曲、船山、桴亭、亭林、蒿庵、习斋，一世魁硕，靡不寝馈于宋学。继此而降，如恕谷、望溪、穆堂、谢山乃至慎修诸人，皆于宋学有甚深契诣，而于时已及乾隆，汉学之名始稍稍起。而汉学诸家之高下浅深，亦往往视其宋学之高下浅深以为判。(《中国近三百年学术史》上册，1页)

此外，冯友兰先生在他的《中国哲学史》中也专辟"清代道学之继续"一章，讨论到汉学与宋学的关系。在他看来，清代汉学家于讲及义理之学时，其所讨论之问题与所据之典籍都未能佚出宋明理学的范围。因此，他的结论是："汉学家之义理之学、表面上虽为反道学，而实则系一部分道学之继续发

展也。”(下册,974～975 页。)

这两种看法的区别,具体地说,在前者强调清学在历史上的创新意义,而后者则注重宋学在清代的延续性。从学术思想演变的一般过程来看,后说自较为近情理。因为不仅前一时代的思想不可能在后一时代突然消失无踪,而且后一时代的新思潮也必然可以在前一时代中找到它的萌芽。事实上,清儒的博雅考订之学也在其宋明渊源可寻。这一点在下面将会谈到。梁任公在《清代学术概论》中曾以西方文艺复兴比敷清学,其说颇可商榷。但从史学史的观点看,梁、胡两人对清代学术的历史意义的解释确和布克哈特(Jacob Burckhardt)对意大利文艺复兴的解释有相近之处。布氏所描绘的文艺复兴乃是与中古时期截然不同的崭新文化。易言之,它是中古与近代的分水岭。但是一百年来的史学研究却使我们愈来愈明白,几乎文艺复兴的所有(新)的成分都可以在中古找到渊源。时至今日,史学家甚至需要争辩文艺复兴究竟应该算作中古的结束抑或近代的开始。我们对于清代学术思想史的研究自然尚不能与西方学者对文艺复兴的研究相提并论。然而仅就已有的修正意见言之,我们至少有充分的理由对清学与宋明儒学的关系重加考虑。

另一方面,上述两种看法虽然不同,却有一个基本上共同的出发点:即以讨论理、气、性、命的所谓“义理”之学为宋明儒学的典型,而以之与乾嘉时代名物训诂的“考据”之学相对照。这种汉宋(即所谓考据与义理)的对峙,自 18 世纪中叶以来即已显然。推原其始,实由于清代考据学者立意自别于宋、明儒,以争取在整个儒学史上的正统地位。换句话说,汉、宋之辨主要是清儒宗派意识的产物,是否与宋、明以来儒学发展的史实相应,颇成问题。因此即在清代已有人提出疑问。江郑堂(藩,1761—1831)写《国朝汉学师承记》为汉宋分疆。而同时龚定庵(自珍,1792—1841)即遗书商榷,谓“汉学”之名有十未安,其最有关系之三点如下:

> 若以汉与宋为对峙,尤非大方之言;汉人何尝不谈性道! 五也。宋人何尝不谈名物训诂? 不足概服宋儒之心。六也。近有一类人,以名物训诂为尽圣人之道,经师收之,人师摈之,不忍深论,以诬汉人,汉人不受。七也。(《与江子屏笺》,见《龚自珍全集》,王佩诤校本,中华书局,下册,347 页)

定庵此疑特别涉及宋、明以来儒学的定义问题。心性之学本是宋代儒学复兴中最新颖与最突出的一环,这一点自无争议的余地。但若径以心性之学为宋学的惟一内容,则未免将近一千年来的儒家门庭过分狭隘化了。其实当

宋代儒学初兴之际，经典整理本有其重要性。全谢山编《宋元学案》，以胡瑗与孙复为宋学先河，而安定教学则分经义与治事两齐。这已可见经典整理在宋初儒学中所占的比重。后来熙宁二年（1069）安定高弟刘彝在答复神宗询问胡瑗和王安石孰优时，曾对儒学有如下的界说：

> 臣闻圣人之道，有体、有用、有文。君臣父子仁义礼乐历世不可变者，其体也；诗书史传子集垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。（《宋元学案》，万有文库荟要本卷一，26 页。）（关于这一儒学定义的讨论，可参看 W. Theodore de Bary，"A Reappraisal of Neo-Confucianism"，in Arthur F. Wright，ed.，*Studies in Chinese Thought*，Chicago，1953，pp. 89-91.）

这里所说的"文"更显然是指与儒学直接有关的文献而言。尤可注意者，其范围且不限于原始经典，而扩大到经、史、子、集各方面。全氏《学案》又特立《庐陵》一卷，首载其《易童子问》，足见对欧公经学的重视。永叔于经史词章都有卓越的成就，但独不喜言性，致为后儒所讥。（参看刘子健：《欧阳修的治学与从政》，33～34 页。）则谢山不以心性之学为宋学的惟一标帜，其意固极昭著。宋儒的经典整理工作至朱熹而告一段落。仅就考据之学言，朱熹的贡献也是惊人的。龚定庵说"宋人何尝不谈名物训诂"实是持平之论。

我们当然不能否认，南宋以后经典整理工作在儒学复兴的大运动中，最多只能占据次要的地位。无论是"六经注我"的陆子静或"泛观博览"的朱元晦都一样没有教人"为读书而读书"的意思。读书如果有意义，则只能因为这样可以使我们在圣贤的道理上讨得分晓。在这个层次上看，宋学确乎是"义理之学"，与清代乾嘉的"考据之学"适成一强烈的对照。但问题并不止此。在肯定了求义理的大前提之后，我们还得要面临读不读书的选择问题。这一点上，朱陆的异同仍有其重要的意义，虽则我们所谈的异同，从纯哲学的眼光看，也许根本不存在。这里涉及哲学史和一般思想史的分野问题。朱陆的歧见，据象山年谱（《象山先生全集》卷三十六）淳熙二年条记云：

> 鹅湖之会，论及教人。元晦之意欲令人泛观博览，而后归之约。二陆之意欲先发明人之本心，而后使之博览。朱以陆之教人为太简；陆以朱之教人为支离。此颇不合。先生更欲与元晦辩，以为尧舜之前何书可读？复齐（即九龄）止之。

后来的儒者更把二者之异同简化为“尊德性”与“道问学”之别。（参看《宋元学案》卷五十八《黄宗羲案语》，15 册，6 页。按：此分别宋子已自言之，见后。）这类的看法自然只是表面的，并没有触及朱陆两家理论系统的内层。因此，从哲学史的观点看，也许很少意义可说。然而，由于这种常识上的分别长期地存在于一般儒者的意识之中，并对后世朱陆异同的争论有深远的影响，它们反而成了思想史上必须讨论的题旨。

二　宋明理学中智识主义与反智识主义的对立

朱陆的异同，若从此浅显处去说，便必须要归结到读书的问题上。所以鹅湖之会上，象山最后提出了“尧舜之前何书可读”的质难。这里转出了思想史上一个带有普遍性的问题：即智识主义（Intellectualism）与反智识主义（Anti-intellectualism）的冲突。西方基督教传统中的“信仰”（faith）与“学问”（scholarship）的对立，便是这种冲突的一个例证。在《新约》中，耶稣一方面认为知识学问是虔诚信仰的阻碍，另一方面又表现出对圣经有深入的研究。后来基督教中重信与重学的两派因之都可以在《新约》中找到根据。但一般而论，在 15、16 世纪的所谓学术复兴（Revival of Learning）以前，西方思想基本上是偏向于信仰一边的。在信仰空气弥漫之下，希腊古典学术极受排斥，Tertullian（公元 222 年卒）的反智识主义的名论最足代表重信轻学一派人的态度。他公然宣称雅典与耶路撒冷没有丝毫共同之处，也否认希腊古典哲学可以对基督教义有任何助益。一言以蔽之，“自有耶稣基督以来，我们已毋须乎好奇；自有福音以来，我们再也用不着求知。”[1]西方中古“信仰”与“学问”的对峙，从历史上考察，是希伯来宗教文化和希腊古典文化相互激荡的一种表现。（此层论者甚多，不烦详及。简明的解说可看 Frederick B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, 3 rd edition, 1962，第一及第二章。）就这一点说，它和宋代以来儒学演变的历史颇有不同。第一，儒学虽也有智识主义与反智识主义的对立，但远不像西方所表现的那样强烈。第二，这种对立并非两种截然相异的文化冲突的结果，而是起于儒学内部学者对“道问学”与“尊德性”之间的畸轻畸重有所不同。朱子答项平父书云：

> ……大抵子思以来，教人之法，惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说专是尊德性事，而熹平日所论却是问学上多了……

在答项平父另一书中又云：

……近世学者务反求者，便以博观为外驰；务博观者又以内省为隘狭。左右佩剑，各主一偏，而道术分裂，不可复合。此学者之大病也……（均见《朱文公文集》卷五十四，962页，四部丛刊初编缩本）

这两段话正可看做常识中所了解的朱陆异同一种最明白的注释。从朱子的话里，我们知道，他不但已自觉到他的基本立场是偏于学的一面，而且有意纠正这种偏向。另一方面，陆象山也并非真的主张束书不观，否定一切经典注疏的价值。不过象山偏向于"先立其大"一边，深恐"泛观博览"之必流于"支离"而已。据吕祖谦写给朱子的信说：

子寿前日经过，留此二十余日。幡然以鹅湖前见为非，甚欲着实看书讲论。心平气下，相识中甚难得也。（《宋元学案》卷五十七，14册，129页）

似乎陆九龄在鹅湖会后有转重"道问学"的倾向。（惟象山则似持旧说未变，故朱子答书曰："子静似犹有旧来意思。子寿言其虽已转步，而未曾移身。"同上引）全谢山调停朱陆，说：

斯盖其从入之途，各有所重。至于圣学之全，则未尝得其一而遗其一也。（见《淳熙四先生祠堂碑文》，《结埼亭集》外编卷十四，万有文库本，8册，839～840页）

这在最浅的层次上是可以成立的。因此，就整个宋代儒学来看，智识主义与反智识主义的对立，虽然存在，但并不十分尖锐。其所以如此者，或者由于在两宋时，二氏之学（尤其是禅学）尚盛，儒者忙于应付外敌，内部的歧见因此还没有机会获得充分的发展。

下逮明代，王阳明学说的出现把儒学内部反智识主义的倾向推拓尽致。说王学是儒家反智识主义的高潮并不蕴含王阳明本人绝对弃绝书本知识之意。从他的思想立场上看，博学对于人的成圣功夫言，只是不相干。所以我们既不必过分重视它，也不必着意敌视它。1516年（丙子），他给陆元静的信中对这一点说得最明白：

……博学之说，向已详论……使在我果无功利之心，虽钱榖兵甲、搬柴运

水，何往而非实学，何事而非天理，况子史诗文之类乎？使在我尚存功利之心，则虽日谈道德仁义，亦只是功利之事。况子史诗文之类乎？一切屏绝之说是犹泥于旧习。平日用功未有得力处，故云尔。(《王文成公全书》，四部丛刊初编缩本卷四，186页)

想必陆元静原信本有屏绝子、史、诗、文之说，而阳明不以为然，故答语如此。但阳明时学者对朱陆异同有一普遍性的误解，即谓朱子专以道问学为事，而象山则专主尊德性。(参看《王阳明年谱》正德四年《论晦庵象山之学》条，全书卷三十二，912～913页。)朱子“道问学”之教不仅遭受了误解，同时这种误解还具有广泛的影响。因此阳明在矫正朱学流弊时遂主要集中在读书问题上。《传习录》中答顾东桥书(即拔本塞源论)有云：

……有训诂之学，而传之以为名：有记诵之学，而言之以为博：有词章之学，而侈之以为丽。若是者纷纷籍籍，群起角立于天下，又不知其几家。万径千蹊，莫知所适。……记诵之广，适以长其傲也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辨也；辞章之富，适以饰其伪也。(全书卷二，101～102页)

这一段话极力说明离开“尊德性”而务博学之失，可以说是阳明反智识主义的最明确的表示。

阳明对朱子的歧义特别着重于读书博学适足以害道一点，最可以从他的“朱子晚年定论”中得其消息。《定论》中所录朱子的旧简，几乎全是关于读书无益而有害的议论。论末附录吴草芦(澄)一文，正代表阳明自己所要说的话：

……程氏四传而至朱，文义之精密又孟氏以来所未有者。其学徒往往滞于此而溺其心。夫既以世儒记诵词章为俗学矣，而其为学亦未离乎言语文字之末，此则嘉定以后，朱门末学之敝，而未有能救之者也。……训诂之精，讲说之密，如北溪之陈，双峰之饶，则与彼记诵词章之俗学，相去何能以寸哉！(全书卷三，168～169页)

盖元明以来，朝廷用四书集注取士，朱子博览之训随之而深入人心。一般学者从朱子入儒门也都不免流于训诂讲说一途。阳明对症下药，乃不得不极力拔除文字障。这里透露出一个重要消息，即宋代儒学复兴中的重“文”精神自

元讫明始终是思想界一伏流。其所以只成一伏流者，则因为经典整理工作在宋明儒学传统中毕竟是次要的。这几百年中的第一流学术人才主要都在心性辨析上用功夫。所以朱熹尽管在训诂考释方面有卓越的贡献，基本上他仍然是一位理学家，而不是考据家。但是这一伏流的存在，从思想史的观点看，却具有重要的意义。儒家的智识主义正托身于此。忽略了这一重要的历史事实，我们便很难将清学在中国近世思想史上安排一个适当的地位。

从近世儒学的发展历程上看，宋代（包括元代）是一个阶段，明代是另一个阶段。概括言之，宋代的规模较广，而明代则所入较深。所谓宋代规模较广者，就本文的范围言，是指它同时包罗了“尊德性”和“道问学”两方面，比较能不堕于一边。所谓明代所入较深者，则指其在心性之学上有突出的贡献，把“尊德性”领域内的各种境界开拓到了尽头。黄宗羲在《明儒学案》的“凡例”中说得最明白：

尝谓有明文章事功皆不及前代；独于理学，前代所不及也。牛毛茧丝，无不辨晰，真能发先儒之所未发。程、朱之辟释氏，其说虽繁，总是在迹上。其弥近理而乱真者终是指他不出。明儒于毫厘之际，使无遁影。

正因为明代儒学偏在象山“尊德性”一面，故反智识主义的气氛几乎笼罩了全部明代思想史，实不仅阳明一人而已。在明代主要思想家中，前如陈献章（1428—1500），后如刘宗周（1578—1645），皆于读书穷理之说持怀疑的态度。白沙说：

学劳攘，则无由见道。故观书博识，不如静坐。（《明儒学案》，万有文库本，卷五，1 册，53 页）

又说：

人之所以学者，欲闻道也。求之书籍而弗得，则求之吾心可也。恶累于外哉。此事定要觑破。若觑不破，虽日从事于学，亦为人耳！……诗文末习，著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，毋令半点芥蒂于胸中，然后善端可养，静可能也。（同上，70 页）

黄宗羲谓“有明之学，至白沙始入精微……至阳明而后大。两先生之学最为相近。”（同上，47 页）盖白沙治学虽从程朱入手，而其所深造自得者则近乎象

山。此与阳明之由朱子格物之说，转入象山简易之教者，先后如出一辙。无怪乎他们两人在这一问题上见解一致了。蕺山是明代理学的最后大师，他对程、朱与陆、王两派虽都有所批评（见《明儒学案》卷六十二，12册，62～63页），但大体上仍不出陆、王樊篱。在读书问题上，他颇同情阳明的论点。他在《读书说》中有这样的话：

学者欲窥圣贤之心，尊吾道之正，舍四书六籍，无由而入矣。盖圣贤之心即吾心也。善读书者第求吾之心而已矣。舍吾心而求圣贤之心，即千言万语，无有是处。阳明先生不喜人读书，令学者直证本心，正为不善读书者。舍吾心而求圣贤之心，一似沿门持钵，无益贫儿。非谓读书果可废也。（《明儒学案》卷六十二，12册，90页）

从表面上看，他是在主张书不可废。但一究其实，读书却不为求知识，依然不脱阳明"证本心"的意思。前面曾说过，在阳明思想系统中，书本知识与成圣功夫可以不相干。今蕺山"沿门持钵，无益贫儿"之喻，则正为此说添一有力的旁证。蕺山在《应事说》中云："学者静中既得力，又有一段读书之功，自然遇事能应。若静中不得力，所读之书，又只是章句而已。"（同上，88页）（按：朱子尝教人"半日静坐，半日读书"，然并未说明何者较重要。）而明代大儒在涉及这一点时，则往往重静坐而轻读书。陈白沙是如此，刘蕺山也是如此。阳明早期也主张用静坐来"补小学收放心一段工夫"（全书卷四，170页），仅此一端，已可看出明代反智识主义的基本倾向。上引蕺山两段话都说得比较含蓄，至少还承认读书在儒学中的辅助作用。但他在解答读书穷理的问题时，则只认定静坐是穷理的惟一法门，读书致知反成歧出：

静中自有一团生意不容已处，即仁体也。穷此之谓穷理，而书非理也。集此之谓集义，而义非外也。今但以辨晰义理为燕越分途，而又必假读书以致其知，安知不堕于义外乎？（《答叶廷秀》，《明儒学案》12册，64页）

这恐怕才是他对读书问题的真正态度。

陈第（1541—1617）云：

书不必读，自新会始也；物不必博，自余姚始也。（《谬言》35页，道光重刻本一斋集。转引自容肇祖《明代思想史》，台湾开明本，273页）

白沙、阳明所代表的反智识主义，在明代儒学史上诚占有主导的地位，但当时持异议者亦大有人在。明代倾向于智识主义的儒者可以粗略地分为两大派：一派是在哲学立场上接近朱子者，另一派则是从事实际考证工作者。前者是在理论上肯定知识的重要性；后者则从经验中体会非博不足以言约。

白沙初受学于吴与弼（康齐），与胡居仁、娄谅同为“康齐之门最著者”（《明儒学案》卷二，1 册，23 页），而胡、娄两人即与白沙意见不合。娄谅是“读书穷理”派，著述甚丰，与白沙适相反。胡居仁则一方面主敬，一方面重致知，介乎陈、娄之间，因而对二者皆有批评。但若仅就读书一端上说，胡、娄都可归之于智识主义一派。居仁曾说：

> 娄克贞（谅）说，他非陆子之比。陆子不穷理，他却肯穷理；公甫（白沙）不读书，他勤读书。以愚观之，他亦不是穷理。他读书，只是将圣贤言语来护己见；未尝虚心求圣贤指意，舍己以从之也。（同上，16 页）

可见他不但主张读书，而且强调读书不可主观，这正是承朱子虚心读书之教。（按：朱子论读书须虚心，备见于《朱子语类》卷十一《读书法下》诸条。正中书局影印本，册一，339～346 页。如朱子说：“今人说书，先自立了意后方观。尽率古人语言入做自家意思中来。如此只是推广得自家意思，如何见得古人意思。”345 页，尤可与居仁之说比观。）居仁又说：

> 孔门之教，惟博文、约礼二事。博文是读书穷理事；不如此，则无以明诸心。约礼是操持力行事；不如此，无以有诸己。（《明儒学案》，1 册，18 页）

这是在理论上肯定读书为儒学中必不可少的一个阶梯。因此他屡说白沙为“禅”（同上，13 页），又说：“陈公甫窥见些道理本原，因下面无循序工夫，故遂成空见。”（同上，16 页）

与阳明同时，而持论相反者，则有罗钦顺（整庵 1465—1547）。阳明编《朱子晚年定论》，整庵首先致书质难。整庵理气之说虽与朱子不同，但其主“道问学”为“尊德性”的基础，则确然是“朱学的后劲”（用容肇祖语。见其《明代思想史》“朱学之后劲”章，台湾开明书店本，183～194 页）。故整庵与阳明的对立，从本文观点看，实可说是儒家智识主义与反智识主义的对立；从历史的线索看，则也可说是宋代朱陆异同的重现。有人问高攀龙（1562—1626）“整庵、阳明俱是儒者，何议论相反？”他答道：学问具有一个脉络，宋之朱、陆亦

然，陆子之学直截从本心入，未免道理有疏略处。朱子却确守定孔子家法，只以文行忠信为教，使人以渐而入。然而朱子大，能包得陆子；陆子麄，便包不得朱子(《明儒学案》卷五十八，11 册，94 页)。这显是以罗、王为明代的朱、陆。高氏亦是程、朱派的儒者，故其言不免偏袒整庵。然其特提"脉络"一点，则实具有思想史的观点。象山尝反驳朱子曰："既不知尊德性，焉有所谓道问学?"(事在 1183 年，象山年四十五，见《象山年谱》，全集卷三十六，321 页)整庵评曰：

> 此言未必不是。但恐差却德性，则问学直差到底。原所以差认之故，亦只是欠却问学功夫。要必如孟子所言，博学详说，以反说约，方为善学。苟学之不博，说之不详，而蔽其见于方寸之间。虽欲不差，弗可得已。(《困知记》，丛书集成本卷一，6 页)

故整庵极不满象山"六经皆我注脚"之言。他说：

> 自陆象山有"六经皆我注脚"之言，流及近世，士之好高欲速者，将圣贤经书都作没紧要看了。以为道理但当求之于心，书可不必读。读亦不必记，亦不必苦苦求解。看来若非要作应举用，相将坐禅入定去，无复以读书为矣。一言而贻后学无穷之祸，象山其罪首哉！(同上卷三，25～26 页)

是竟以明代反智识主义的风气完全归罪于象山了。稍后陈建(1497—1567)著《学蔀通辨》破阳明"晚年定论"之说，即闻整庵之风而起者。《通辨》卷五(后编中)讨论象山读书诸条，即全本整庵评"六经注脚"一段，并引白沙、阳明之诗文，以实整庵之说。其中评白沙的一条云：

> 陈白沙诗云：古人弃糟粕，糟粕非真传。吾能握其几，何用窥陈编。又曰：吾心内自得，糟粕安用耶！愚按糟粕之说，出自老、庄。王弼、何晏之徒，祖尚虚无，乃以六经为圣人糟粕，遂致坏乱天下。白沙奈何以为美谈至教，与象山注脚之说相倡和哉！(丛书集成本，62～63 页)

白沙糟粕之诗最为明代朱学一派所不满。娄谅的弟子夏尚、朴东严有《读白沙与东白(张元桢)论学诗》，疑之云：

> 愚谓六经载道之文，圣贤传授心法在焉。而谓之糟粕非真传何耶！（《明儒学案》卷四，1册，43页）

是已先清澜而发。② 清澜又评及阳明云：

> 王阳明尝撰《尊经阁记》（即《稽山书院尊经阁记》。见全书卷七，页250～251），“谓圣人之述六经，犹世之祖父遗子孙以名状数目，以记籍其家之产业库藏而已。惟心乃产业库藏之实也……”呜呼！阳明此言，直视六经为虚器赘物，真得糟粕、注脚之嫡传矣！（《学蔀通辨》，63页）

由此可见，在明代，不仅读书博学成为一般人意识中朱、陆异同的一个焦点，而且对经典的态度也是两派分歧之所在。但是根据智识主义的观点发展下去，则最后必然会导致义理的是非取决于经典的结论，看看谁的话是真正合乎圣贤的本意。这就要走上清儒训诂考证的路上去了。所以尽管罗整庵是一个理学家，他有时也会诉诸训诂的方法。试看下面一条：

> 程子言：性即理也；象山言：心即理也。至当归一，精义无二，此是则彼非；彼是则此非。安可不明辨之？昔吾夫子赞《易》言性屡矣。曰：乾道变化，各正性命。曰：成之者性。曰：圣人作易，以顺性命之理。曰：穷理尽性，以至于命。但详味此数言，性即理也，明矣！于心，亦屡言之。曰：圣人以此洗心。曰：易其心而后语。曰：能说诸心。夫心而曰洗、曰易、曰说，洗心而曰以此。试详味此数语，谓心即理也，其可通乎？且孟子尝言，理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。犹为明白易见。故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自误者也。（《困知记》卷二，13页）

“性即理”或“心即理”是四百年来儒学史上一个最大的争论。现在整庵对这一问题的解决竟要“取证于经书”，这是很可玩味的。这种从哲学论证到历史考据的推移，其原因自然很复杂。其中之一即抽象的心性争辩愈来愈缺乏说服力。所以整庵虽于理气论有创见，却不得不承认“心、性至为难明”（同上，15页）。黄宗羲对整庵气论与心性论互相矛盾的批评是一篇极简当的哲学分析文字。但他最后也要下一转语，说：“心、性之难明，不自先生始也。”（《明儒学案》卷四十七，9册，36页）因此之故，理学家中竟也有人会对抽象的心性说采取一种近乎取消主义的态度。例如何塘（1464—1543）因反对阳明之学，至谓“本原性命非当务之急”。主张由“学”直接过渡到“政”，毋怪黄宗羲要说他

是“本末倒置”了。

就明代朱、陆两派对经典的态度的分歧而言，智识主义与反智识主义的对立显然已趋向两极化。从一种意义看，这是儒学鞭辟向里，双方对彼此相异之点推究到底的结果。所以这一对立在宋代远不及在明代明显。因此，朱子虽可说是一智识主义者，但他对六经的看法有时竟亦与象山相去不远。象山“六经注脚”之说也并未引起朱子的批评。象山语录中有两处说及此。其一曰：

> 论语中多有无头柄的说话……非学有本领，未易读也……学苟知本，六经皆我注脚。（全集卷三十四，258 页）

其二曰：

> 或问先生何不著书？对曰：六经注我，我注六经。（同上，261 页）

细味此两段，则象山并非存有轻蔑六经之意。其大旨不过谓善读书者必须将书中道理与心中道理融合无间而已。其第一节强调论语未易读，尤可见象山于六经未敢掉以轻心。第二节系针对著书之问而来。语虽简略，意旨则甚明白。盖谓若著书便是“我注六经”，不著书则是“六经注我”。象山认定他所了解的道理已备见于六经，所以觉得没有著书的必要。这和后来陈白沙“糟粕非真传”，“何用窥陈编”的说法是很有距离的。仅就此点说，反智识主义在象山不过微见端绪；在白沙则已是畅发无遗。③其实朱子也说：

> 读六经时，只如未有六经。只就自家身上讨道理。（《语类》卷十一，357 页）
>
> 经之有解，所以通经。经既通，自无事于解。借经以通乎理耳。理得则无俟乎经。（同上，365 页）

正可与象山之言互证。推而上之，也可会通于易系辞所谓“言不尽意”及庄子所谓“得意忘言”的说法。我们这样把朱子和象山对比，并不是要证明朱、陆早异晚同或早同晚异。我们只是要指出在朱、陆当时，智识主义与反智识主义的壁垒尚不十分森严。这是近世儒学复兴初期所以规模较广的一个内在因素，到了明代以后，儒学内部两派的分裂既显，斗争亦剧。这样就发生了谁压倒谁的问题。就明代说，自然是反智识主义占了上风。复由于明代儒学的

发展正如黄宗羲所指出的，基本上是在义理一方面，因此智识主义与反智识主义的斗争也始终是在理论的层次上进行的。陆、王一系反读书穷理者固不用说，即使是程、朱一派主张格物致知的人也只是在理论上肯定经典研究的价值，而未能实践其说，如朱子之所为者。清人每言明代学术空疏，正是从实践方面立论。但智识主义若要压倒反智识主义，最后必然要归宿到实践，而不能长驻于理论的境域。这是因为它所采取的立场和反智识主义根本不同。一个反智识主义者既否定知识对他的思想或信仰有任何帮助，则他毋须乎借助他所否定的知识，来支持他的立场。相反地，一个智识主义者则必须说明他的持论和他所肯定的知识之间有什么关系。这样，他不但要建构理论，同时还要整理知识。并且，他的知识是否可靠基本上决定他的理论是否站得住。

以上是从一般典型的智识主义与反智识主义的分野而言的。若就历史上任何特定学派或教派（如中国的儒学或西方的基督教）的实际发展来观察，二者之间的交涉自不能如此泾渭分明。以宋明以来的儒学而言，其中尚涉到所谓"正统"的问题。无论是程朱派或陆王派都认为自己所主张的道理是承接着孔孟的。这就使采取了反智识主义立场的陆王派多了一层知识上的纠缠。如果反智识主义的儒者只是直截了当地提出自己所见的真理，如程明道所谓"天理二字是自家体贴出来"，或如象山所谓"因读孟子而自得之于心"。则一切经典都成题外。因为读古人之书得到启发而见道是一事，但进一步强调此"道"即古圣相传之"道"，则势将陷入智识主义的泥淖而不自知。大体上说，象山在这一方面还比较斩截，始终能不落入训诂的陷阱。所以他敢说东海、西海、南海、北海、千世之上、千世之下，此心同、此理同的话。王阳明便已不能摆脱经典的纠缠。因此，他要编《朱子晚年定论》，要重定《大学古本》。在阳明言，不过借《大学》为他的良知说张目（刘蕺山即如此说，见《明儒学案》，册 12，85 页），并以钳反对者之口。殊不知这样一来，反而授人以隙，引起此后训诂辨伪种种节外之枝。阳明又尝说："夫学贵得之于心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。……求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也。"（全书卷二，117 页）这才与他的反智识主义的立场，义成条贯。别人虽然还可以批评这种说法，但必须提高批评的理论层次，而不能仅仅根据经典来驳斥他了。（例如顾宪成《与李见罗书》，见《明儒学案》卷五十八，11 册，63～64 页，惟顾氏引语与文略异。）

另一方面，我们必须再郑重声明：我们说朱子及其明代的后学注重读书，因而有智识主义的倾向，决不意味着他们的中心问题是知识问题（包括经典知识）。更不是说，朱、陆异同可以简化成智识主义与反智识主义的对垒。我

们要指出：从思想史的观点看，由于朱子教人偏在“道问学”一方面较多，故其明代的传述者往往提倡读书博学之说，做为反陆、王一系的重要论据之一。事实上，明代正是儒学“尊德性”一面发展到巅峰的时代。朱学后劲关于读书博学的主张也都是在“尊德性”的大前提下提出的。但既以“尊德性”为儒学最高标准，而程尹川已说“德性之知，不假见问”（《宋元学案》卷十五，5 册，59 页），则读书博学都不过是“闻见之知”，与“德性”本不相干。此所以在明代陆、王之学风靡一时，卒非朱学所能匹敌。

上面曾指出，王阳明为了替他的良知说找历史的根据而重定大学古本，因而与儒家原始经典发生了纠缠。一涉及经典整理，偏重“道问学”一派的儒者便有了用武之地。宋明以来儒学中不绝如缕的智识主义遂因此而得到了发展的机会。罗整庵“取证于经典”的主张尚不过是反智识主义高涨的风气下一个微弱的智识主义的呼声。要贯彻这种主张却绝不是一朝一夕所能奏效。这不但需要多数人继续不断的努力，而且首先必须有一个浓厚的智识主义的思想空气。这两个基本条件都要到清代才具备。从这个观点看，清学便不能是宋明儒学的反命题，而是近世儒学复兴中的第三个阶段。在这一阶段中，有两项中心工作特别值得注意：第一是儒家经典的全面整理。这是朱子以后便没有再畅进的一派。由于清代在考证方法上的进步，其成绩遂远超过了宋明。第二是观念还原的工作，即找出儒学中重要观念的原始意义。这就是后来戴东原所谓“以六经、孔、孟之旨还之六经、孔、孟。”这一工作本与第一项密切相关，但并不相同，可以说是清学特见精神之所在。后来的人用考据两字来概括清学，固有其理由；但这样一来，清学与宋明以来的儒学传统遂若邈不相接。其实若从思想史的综合观点看，清学正是在“尊德性”与“道问学”两派争执不决的情形下，儒学发展的必然归趋，即义理的是非取决于经典。但是这一发展的结果，不仅儒家的智识主义得到了实践的机会，因而从伏流转变为主流，并且传统的朱陆之争也随之而起了一种根本的变化。关于这一发展的曲折过程，我们将在下篇中详加讨论。

三　经典考证的兴起与儒学的转向

在结束本篇之前，我们还要谈一谈明代若干考证学者和儒家智识主义发展的关系。以上的讨论大旨只在指出：明代的哲学立场上接近朱子一派的儒者如何从理论方面强调读书的重要。但这并不是说，明代的智识主义者仅限于程朱派的理学家。事实上，明代尚有不少理学门户以外的儒者，虽不高谈

穷理致知，而实际上却在博文方面有具体的贡献。这些人的业迹对后来清学的发展也有重要的影响。《四库全书总目提要》说：

> 明之中叶，以博洽著称者杨慎……次则焦竑，亦喜考证……惟以智崛起崇祯中，考据精核，迥出其上。风气既开，国初顾炎武、阎若璩、朱彝尊沿波而起，始一扫悬揣之空谈。（学部杂家类三，方以智"道雅"条。万有文库本，23 册，51 页）

这显然是以清代经史考证之学远起于明之中叶（参见钱穆《中国近三百年学术史》上册，135～137 页）。清初费密（1625—1701）著《道脉谱》（弘道书上）历引王鏊、郑晓、归有光等人推重汉唐经典注疏的话，胡适之先生据之，认为清代汉学风气起于明中叶以后（《胡适文存》，台北，1953 年，第二集，70～71 页）。这些证据都很坚明。但问题则在于我们怎样处理这些证据。若根据这些证据而肯定清学只是明中叶以后个别考证活动的汇流与扩大，则全部清代学术史就会被解释成一个单纯的方法论的运动。胡适之先生的结论正是如此（见他的《清代学者的治学方法》，《胡适文存》，第一集，383～412 页和《治学的方法与材料》，《胡适文存》，第三集，109～122 页）。这样的说法自然不是没有事实的根据。例如顾炎武研究古音，用"本证"和"旁证"的方法就源自陈第的《毛诗古音考》。又如阎若璩的《古文尚书疏证》是清初考据的最大著作之一，而其书亦有采于梅鷟的《古文尚书考异》。但是这个说法的最大的漏洞在于根本忽略了从顾炎武到乾嘉的汉学家所共持的中心理论，离开这一理论，我们便无法了解清学的发展何以采取那样一个特殊的方式，而不循别种途径。譬如胡先生自己就会遭遇到这种困难而无法提出解答。他在比较三百年来中国和西方学术发展的分歧之后，很慨叹中国的"科学方法"仅在故纸堆中发挥了它的作用，而没有像在西方那样被应用到对自然界的研究上。这正是思想史家所要追究的关键性的问题，但胡先生把它轻轻放过了。至于中国的考证方法究竟是不是科学方法，自然又当别论。当然，胡先生和梁任公先生都说过：清学在中国思想史上的意义是"反理学"，而考证方法不过是一种工具。这个说法也是有理由的，但仍不免有可商榷之处。第一，它太强调清学的反面意义，而不能说明其正面意义。依照这种逻辑，我们也可说，孟子的工作在于辟杨、墨，或宋明理学的意义在于反佛、老。而事实上，我们都知道孟子和宋明理学在全部儒学史上还有其更重要的正面意义。同样地，清学在儒学传统中也自然应有其正面的意义。这正是治思想史者所必须求解答的问题。第二，这种说法与事实亦不尽相合。若说从 1600 年以后中国思想界的

主要工作便是反理学(见胡适《几个反理学的思想家》,《胡适文存》,第二集,53页),我们便无法解释清学盛鼎时代许多并不反理学的第一流考据家的存在。梁任公先生也承认清学正统派人物"将宋学置之不议不论之列"(《清代学术概念》,商务本,1921年,3页)。第三,考证方法和反理学并无必然关系,在清代如此,在明代亦如此。杨慎(1488—1559)虽不喜白沙、阳明一派废书不观的态度,却并未因此而否定理学本身的价值,且颇推重罗整庵之学。(见《升庵全集》,万有文库本,卷四十五,4册,453～454页。)我们固不得谓升庵从事考证是出于反理学的动机。陈第著《毛诗古音考》也不过是要纠正明人废学之病。所以焦竑为之作序有云:

> 世有通经学古之士,必以此为津筏。而简陋自安者,以好异目君,则不学之过矣!(《澹园集》,金陵丛书乙集卷十四,2页)

在理学问题上,陈第尊重阳明,但不满意王学末流之弊。他曾说:

> 我朝二百余年,理学渊粹,功业炳耀,惟王文成。然文成之教主于简易。故未及百年,弊已若斯。(《书札烬存》,转引自容肇祖,276页)

同时,他的格物说也与王阳明相近(容肇祖,前引书,277～278页)。所以,说陈第论学倾向于智识主义则可,必谓其反理学则恐不符真相。④焦竑(1540—1620)更是一个有趣的例子。在清代,他是以考证闻名的;而在明代,他却是一位理学领袖,为王门泰州一派的健者。黄宗羲说他"主持坛坫,如水赴壑。其以理学倡率,王弇州(世贞)所不如也"(《明儒学案》卷三十五,7册,46页)。弱侯的例子最可以说明考证与反理学不能混为一谈。

现在我们要进一步追问:明中叶以后考证学的萌芽究竟可以说明什么问题?从思想史的角度看,它是明代儒学在反智识主义发展到最高峰时开始向智识主义转变的一种表示。前面已说过,就儒学内在的发展说,"尊德性"之境至王学末流已穷,而"道问学"之流在明代则始终不畅。双方争持之际,虽是前者占绝对上风,但"道问学"一派中人所提出"取证于经书"的主张却是一个有力的挑战,使对方无法完全置之不理。而另一方面,"尊德性"一派的儒者为了要说明"古圣相传只此心",也多少要涉及原始儒学经典的整理问题。在这种情形之下,除非儒学能定于德性之一尊,或安于五经四书大全之功令,否则回到孔子的博文之教,对儒学的下一步发展来说,似乎是势所必至的事。明中叶以后考证的兴起便正是相应这一发展而来。所以在消极方面,当时富

于考证兴趣的儒者所最不满意的就是陈白沙一派的极端反智识主义态度。前面我们已引及陈第"书不必读,自新会始"的话。杨慎也说:

伊川谓治经遗道,引韩非子买椟还珠。然犹知有经也。……今之学者谓六经皆圣人之迹,不必学。又谓格物者非穷理也。……是全不在我,全不用工。是无椟而欲市珠,无筌而欲得鱼也。(《升庵全集》卷七十五,8册,989页)

升庵意态激昂,有时竟以为离经即是叛道。故说:"逃儒叛圣者以六经为注脚;倦学愿息者谓忘言为妙筌。"(《周官音诂序》,同上,卷二,1册,16页)

稍后方以智(1611—1671)在《通雅》自序中说道:"闻道者自立门庭,糟粕文字……其能曼词者,又以其一得管见,洸洋自咨,逃之空虚"。这也显然是对"糟粕六经"一系思想的驳议。他们既不满意离开书籍而空谈儒家的道理,自然就要进一步注意到儒家旧有的智识主义传统。谢与栋记焦竑在新安讲学,有下面一段对话:

黄莘阳少参言:颜子殁而圣人之学亡。后世所传是子贡多闻多见一派学问,非圣学也。先生曰:多闻择其善者而从之。多见而识之。是孔子所自言。岂非圣学?孔子之博学于文,正以为约礼之地。盖礼至约,非博无以通之。故曰:博学而详说之,将以反说约也。(见《古城答问》,《澹园集》卷四十二,8册,金陵丛书乙集)

这一番问答颇能透露儒学从反智识主义转向智识主义的消息。黄莘阳之问自是代表明代一般儒者轻视知识的态度。焦弱侯的答语则强调两点:一,知识本为孔子所重;二,非经博文的过程便不能达到约礼的境地。以明代而论,这却是一个新的立场。在这个立场上,他已不知不觉地把"圣学"的领域扩大了:多闻博识也是儒家旧统,固不得摒之于孔门之外。而弱侯以一个王门理学家而从事博闻考订功夫,则更可见儒家思想的动向。⑤

上述焦弱侯所强调的两点,也正是其他考证学者所重视的问题。由于对多闻多见的传统的重视,方以智遂得到"古今以智相积"的看法:

古今以智相积。……生今之世,承诸圣之表草,经群英之辩难,我得以坐集千古之智,折中其间,岂不幸乎?(《通雅》,卷首之一"考古通说")

明季之尚考据者要数方以智的智识主义气味最浓，几乎已脱出了儒学的樊篱。此节论知识的累积性在明代固是空谷足音，而尤可注意者则是他对智性本身的重视。所以他又说："大成贵集，述妙于删。千古之智，慌善读书者享子"（同上卷首之二）！这种为着观赏古人智慧而读书的态度，决不是明代一般糟粕六经的儒者所能赞同的，但在考证家之间却时有所见。如陈第也说：余于传注异同，最喜参看。譬如两造具备，能以片言折之，使两情俱服固善。不然如此五色并列，五音并奏，亦见人心灵窍，此说之外，又有彼说，不为无益（《松轩讲义》47页，引自容肇祖，279页）。颇可与方以智之说互证。

与重知识相随而来的还有博与约之间的关系究当如何？这本是朱、陆异同中的老问题，但明代考证学家重提这个问题时却已给予它不同的意义。关于这一点，我们将在下篇讨论清代思想时作较详的解释，因为此不同之处必须要等到清代考证学发展成熟以后才能完全显露出来。现在我们只能这样概括地指出：即博约问题在宋明理学的系统中基本上是"尊德性"层次上的问题。换句话说，知识之有意义仅在于它能使人成就德性，而不是由于它本身的内在价值。晦庵与象山的争论主要是在次序上，即由博返约抑或先立其大（此"立其大"即后来陈白沙所谓"把柄"或王阳明所谓"头脑"）。晦庵因为比较倾向知识主义，他的博约论有时亦不全就德性而言。这一层留待下面再说。及至考证学家重提博约问题时，他们的论点则已从"尊德性"的层次转移到"道问学"的层次上了。这在明代中叶以后已见端倪。上引焦弱侯的话便有此意。不过弱侯同时也是理学家，因此他在别处论及博约问题时尚徘徊于两个层次之间，不十分确定（参看《笔乘》卷四"尊德性而道问学"条，25～26页及《笔乘续集》卷一，8～9页）。但方以智在前面所说的"集"与"删"则已是从客观知识的意义上讨论"博"与"约"了。以智的《通雅》自序上还有更明显的说法：学惟古训，博乃能约。当其博，即有约者通之。博学不能观古今之通，又不能疑，焉贵书簏乎？此处所谓博与约便完全跳出了"尊德性"的范围。以智生当明清之际，其时智识主义已渐得势，宜其立论与焦竑有别。但明代从智识观点论博约者，杨慎实在焦、方诸人之先，升庵全集中有"博约"一条，所说极清晰：

> 博学而详说之，将以反说约也。或问反约之后，博学详说可废乎？曰：不可。诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。礼三千三百，一言以蔽之，曰：毋不敬。今教人止曰思无邪、毋不敬六字。诗、礼尽废可哉？（卷十五，4册，469页）

这显是纯在读书致知的境域内解释博与约的关系。所以,不但未约之先须从博入,而且既约之后仍当不断求博。其实朱子教人读书,早已说到这一层。《朱子语类》卷十一云:

为学须是先立大本。其初甚约,中间一节甚广大,到末梢又约。孟子曰:博学而详说之,将以反说约也。……近日学者多喜从约,而不于博求之。不识不求于博,何以考验其约?(358 页)

此节所论博约次序虽与升庵不同,用意则至近。同卷又一条云:

学者观书,先须读得正文,记得注解,成诵精熟。注中训释文意、事物、名义,发明经指相穿纽处,一一认得,如自己做出来底一般,方能玩味反复,向上有透处。若不如此,只是虚设议论,如举业一般,非为己之学也。曾见有人说诗,问他《关雎》篇,于其训诂名物全未晓,便说"乐而不淫,哀而不伤"。某因说与他道:"公而今说诗,只消这八字,更添"思无邪"三字,共成十一字,便是一部毛诗了。其他三百篇皆成渣滓矣!(364 页)

合而观之,朱子这里也正是从"道问学"方面说博与约的交互为用。所以他第一节所谓"先立大本"也就是"为学"方面立论的,不可与象山"先立其大"之说混为一谈。我们以升庵之论上合之朱子之教,便可见儒家智识主义的伏流,自宋迄明,始终未断。升庵虽於朱子时有不满之言,然其说读书之博与约则并不能异乎朱子的绪论。这里也可以看出,在儒学传统内,知识的检定自有其客观性,不因哲学立场而变。后来章实斋以清代博雅考订之学归之朱子一脉,其一部分意义亦在于是,未可全以宗派之实际传承说之。焦弱侯的出现尤其富有象征意义。他的王学立场已不复能阻止他对"博学多识"的追寻。这就表示儒家智识主义的力量已足以撼动旧有的理学门户。程朱与陆王的争论在"尊德性"的层次上已走到了尽头,此后的异趋则将转移到"道问学"的层次上去。故弱侯之兼治理学与考证,就其自身说诚不免分为两橛,但就思想史的发展说,则适象征儒学从"尊德性"阶段到"道问学"阶段之过渡。弱侯在《邓潜谷先生经释序》上说:

孔子之言曰:我非生而知之者,好古敏以求之者也。故兴於诗、立於礼、成於乐。迨晚而学易,韦编三绝。曰:若是我於易则彬彬矣!盖经之于学。譬之法家之条例,医家之难经,字字皆法,言言皆理,有欲益损之而

> 不能者。孔子以绝类离伦之圣，亦不能释经以言学。他可知已！汉世经术盛行，而无当于身心。守陋保残，道以寖晦。近世谈玄课虚，争自为言。而徐考其行，我之所崇重，经所绌也；我之所简斥，经所兴也。响道之谓何，而卒与遗经相刺谬。此如法不稟宪令，术不本轩岐，而欲以臆决为工。岂不悖哉！（《澹园续集》卷一，11～12页）

此序亦学风将变未变之际一极有意思之资料，其中有可注意者数点：一，论学扣紧经典不放，并说自孔子已然，显与糟粕六经之说相反，而意在开辟经学的新途。二，对当时"谈玄课虚"者之"以臆决为工"的风气深致不满，至谓经典如法家条例与医家难经，其中"字字皆法，言言皆理"，则颇近乎罗整庵论心性必须"取证与经书"的主张。从此处再略一引申便是顾亭林"经学即理学"的理论。三，论经术仍鄙薄汉儒，谓其"无当于身心"，则犹是宋明理学家宿见，可见弱侯尚未完全放弃他的理学门面。就这一点言，他不但不像清儒那样推崇汉代的经注，而且较之其他明代理学圈外的学者（如王鏊、郑晓、归有光、杨缜诸人）对汉儒的态度，也尚有距离。惟序文重点终在提倡治经，趋新的意味远过于守旧，则显然可见。故此序不徒反映出弱侯自身学术的歧点，而且极能说明何以儒家"尊德性"层次上的争论发展到最高峰会逼到经典研究的路上去。清初万斯同（季野，1638—1702）曾述及他从理学争辩转到经典研究的过程，颇可与此序相参证。他说：

> 某少受学於黄梨洲先生，讲宋明儒者绪言。后闻一潘先生（按：即潘平格，字用征）论学，谓陆释、朱老，憬然於心。既而同学兢起攻之，某遂置学不讲，曰：予惟穷经而已。（据李塨所记，见戴望《颜氏学记》卷七，中华书局本，1958年，189页）

这不是逃避问题，而实是探本溯源的态度。《韩非子·显学篇》有云："孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜。尧舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？"朱、陆则俱道孔、孟，而取舍亦异。所不同者，尧、舜无文字遗存，故其"诚"永不能定，而孔、孟则有经典传世，故后儒终相信其间是非可藉观念之还原而明。此后清儒便是自觉地朝着这个目标努力，而上引弱侯的序文则已透露出此一儒学发展的新方向。所以，从思想史的观点看，我们不能把明、清之际考证学的兴起解释为一种孤立的方法论的运动，他实与儒学之由"尊德性"转入"道问学"，有着内在的相应性。这一点，待下篇讨论儒学在清代的演变之后，便会更清楚地显示出来。

附 记

本篇原为追溯清学的宋明远源而作，不意牵涉稍广，超过预定字数远甚。故不得不先行单独发表。其中语意多有未足处，须待下篇成稿时申论之。又本篇主旨仅在抉出宋、明儒学发展中与清学密切相应的背景部分。故既非泛论宋明理学，亦非辨朱陆异同，读者幸勿误会。

注释

① 关于基督教中这两方面的冲突，英文著作甚多，以上所论大体根据下列几种书籍：E. Harris Harbison，*The Christian Scholar in the Age of Reformation*，1956，第1～3页；Charles Norris Cochrane，*Christianity and Classical Culture*，A Galaxy Book，1957，第 222～223 页；Etienne Gilson，*Reason and Revelation in the Middle Ages*，1938：第 8～10 页：John Herman Randall：Jr：The Role of Knowledge in Westen Religion 1958。

② 清澜谓"糟粕之说，出自老、庄。王弼、何晏之徒祖尚虚无，乃以六经为圣人糟粕"。大体虽是，细节多讹。庄子"天道"篇论为喻齐极公所读何言。"公曰：圣人之言也。曰：圣人在乎？公曰：已死矣！曰：然则君之所读者，古人之糟粃已矣"。《淮南子・道德训》亦载此故事。盖谓死人之遗言，已不能尽其意也。是糟粕亦不必定指六经而言。王荆公读史诗云：糟粕所传非萃美，丹青难写是精神。亦泛指古人陈编，可证。魏晋之际，首发糟粕六经之意者，为魏太和(227—232)时之荀粲。其言曰："然则六籍虽存，固圣人之糠秕。"(见《三国志・魏志・荀彧传》注及《世说新语・文学篇》注引乐别传。)其事尚在正始清谈之前。今清澜归罪王、何，亦失之未考(参看我所撰《汉晋之隙士之新自觉与思想》，新亚学报第四卷第一期，1959 年 8 月，特别是 100～104 页)。至于"糠秕"之于"糟粕"，用语虽异，意指则一，置之不辨可也。

③ 谓之"微见端绪"者，因推极象山之意，真理若本存在人心中，则亦可不藉书册而得。陈清澜著《通辩》，门户意识太强，评语殊多失当，与其文献编年部分，价值未可同日而语。如前引之文中，将"注脚"与"糟粕"等量齐观，即是一例。反不如罗整庵"流及近世"之说，专从影响方面立论者，下语为少病也。近人容肇祖《明代思想史》39 页，引白沙《道学传序》论"六经糟粕"之文，以为纯是象山"六脚注经"见解，亦沿明代以来旧说。象山此语，熏误曾久矣。故特为辩正之如此。

④ 容肇祖论陈第之文，名为《考证学与反玄学》，然细按其所引诸文，虽有反对当时学家之语，亦多反对博学不切实用之论，容文之末后备论陈第受阳明思想影响之深。而讨论"毛诗古音考"一节，又未能举出任何反玄学或反理学的证据，实有过分搭题之嫌。盖容氏《明代思想史》一书的基本观点完全采自胡适《几个反理学的思想家》一文(文存，3 卷，53～107 页)。此观其第一章可知。既有先入之见，遂不免下语过当。手头无陈氏一齐集，不能深论。

⑤按焦弱侯师事耿定向、罗汝芳，又与李贽交密，从明代理学传统言，殆已走上黄宗羲

所谓“能赤手以搏龙蛇”之境(《明儒学案》32 卷,泰州学案序,6 册,62 页)。故以“佛学即为圣学”(同上,卷三十五,7 册,46 页)。在心性问题上,他不承认儒释分途。他曾说:“学者诚志于道,窝以为儒释之短长,可置勿论,而第反诸我之心性。苟得其性,谓之梵学可也,谓之孔孟之学可也。即谓非梵学,非孔孟学,而自为一家之学亦可也”(《澹园集》卷十二,3 页)。这正是把阳明“学贵得之于心”之激发挥到了尽处。四库提要至谓其与李贽“相率而为狂禅……尊崇杨墨,与孟子为难。”(《子部·杂家类》存目二,“焦弱侯问答”条)。所以,在心性之学方面,弱侯实可说是一结束人物。此与其在博学考订方面之为一开创人物,适成为有趣之对照。但他自己并不觉得其学之分为两极,有何内在矛盾。此正是象征“尊德性”之境既穷,不得不转向“道问学”一途也。泰州学派中稍前有赵贞吉(1508—1576)亦与弱侯途辙相近。他一方面公然承认自己是禅学;另一方面又从事大规律的著作。据黄宗羲说:“分作二通,以括古今之书。内篇曰经世通;外篇曰出世通。内篇又分二门:曰史,曰业。史之为部四:曰统,曰传,曰制,曰志。业之为部四:曰典、曰行,曰艺、曰衡。外篇亦分二门:曰说,曰宗。说为之部三:曰经,曰律,曰论。宗之为部一:曰单传直指。书虽未成,而其绪可寻也。”(《明儒学案》卷三十三,6 册,100 页)是不仅其谈心性与著述分为两橛,即其书之分为经世与出世两篇,亦至堪玩味。观其内篇子目,则其书若成,亦必於清代经史考证之学会有所影响。此亦儒学途穷将变之一显例。若更推而上之,则泰州学派的创始者王艮心斋即已略露重知识的倾向,而与阳明良知之教有异。《心斋语录》上说:“孔子虽天生圣人,亦少学诗、学礼学易、逐段研磨,乃得明彻之至。”(《学案》卷三十二,6 册,72 页)但说得更明白的则是他给钱德洪(绪山)的一封信。

……正诸先觉,考诸古训,多识前言往行,而求以明之,此致良知之道也。观诸孔子曰:不学诗,无以言。不学礼,无以立。五十以学易,可无大过。则可见矣。然子贡多学而识之,夫子又以为非者,何也?说者谓子贡不达其简易之本,而从事其末。是以支离外求而失之也。故孔子曰:吾道一以贯之。一者,良知之本也,简易之道也。贯者,良知之用也。体用一原也。使其以良知为之主本,而多识前言往行,以为蓄德,则何多识之病乎?昔者陆子以简易为是,而以朱子多识穷理为非。朱子以多识穷理为是,而以陆子简易为非。呜呼!人生其间,则孰知其是非而从之乎?孟子曰:是非之心,人皆有之。此简易之道也。充其是非之心,则知不可胜用,而远诸多识前言往行以蓄德矣。故曰:博学而详说之,将以反说约也。(《王心斋先生遗集》卷二,15～16 页,1909 年东台袁氏重编本)

虽然自表面观之,心斋此论仍不离阳明良知之宗旨,但全文之意,则在强调博学多识并不必然有害於致良知一层上。至其游移于朱陆之间,而叹是非之难定,则尤耐寻味。我们自不能以重知识为心斋学术之要点。据心斋年谱正德十五年(1520),心斋初见阳明后,归途遇金陵与太学诸友讲论六经大旨云:“夫六经者,吾心之注脚也,心即道。道明则经不必用;经明则传复何益?经传印证吾心而已矣!”(《遗集》卷三,3 页)

是纯依陆王之教。其与钱绪山书,文末有“先师”之语,则已在阳明卒后。阳明死于 1529 年,心斋死于 1541 年。或者心斋晚年较注重博学多闻,亦未可知。又《语录》云:

> 若能握其机，何必窥陈编。白沙之意在学者须善观之。六经正好印证吾心。孔子之时中全在韦编三绝。(《遗集》卷一，5 页)

《语录》亦出晚年。可见心斋虽始终“以经证心”之说未变，但其重点则转在教人不可废六经。故要人善观白沙之意。心斋关于读经与博学之主张，对于泰州后学必有影响。上引焦弱侯“古城答问”一节即全本其与钱绪山之书而立论者也。

清代思想史的一个新解释

一　为什么要重新解释清代思想史

我这几年的研究工作主要是“清代思想史”，研究清代思想史当然会牵涉到许多问题，其中最重要的一个，就是怎样把清代思想史重新加以解释。首先，我想先谈谈为什么需要对清代思想史重新解释。

这五六十年以来，也就是说自“五四”以来，甚至还要再往上推到辛亥革命以前，自章太炎先生开始，对于清代的思想或学术史，有一种共同的看法。这种看法和我们当时的“反满”意识有关。大家似乎都认定清代的学术之所以变成考证、变成经学，主要是因为读书人受到满洲人的压迫，不敢触及思想问题，因此转到考证方面。因为考证一名一物不会触犯思想上的禁忌，引起文字狱。用章太炎的话说：“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死。”这可以说是近人解释清代思想史的一个重要观点、一个中心理论。这个理论自然并不是全无根据，但是在应用这一理论的时候，它是不是被过分的夸张呢？是不是整个清代二百多年的思想发展，只用这样的一种外缘的因素就可以解释得清楚呢？这是我自己经常反省、考虑的问题。另外我们还可以举出几个其他的理论，一是反理学，这又和反满是密切相关的一种解释。我们研究清代学术史，有一个共同的清晰印象，就是宋明理学到了清代好像一下子便中断了，为什么呢？清初不少大儒一方面反满，一方面也反玄谈。这两者之间显然有某种关联。因此有些学者像梁启超先生便认为清初一般读书人痛定思痛，深恨清谈心性误国，因此都反理学，终于走上了经史实学的路子。跟反理学之说有关的一种解释是说清代学术的发展，基本上是一个方法论的运动，由于反玄谈、反理学，大家便从主观冥想转到客观研究的新方法上来了。这些说法，在我看来，并不是不对，而是不足以称为严格意义上的历史解释。因为它们

只是一种描写，对历史现象的描写。至于这种现象何以发生，在这些理论中则没有解答，或解答不够彻底。我们还要问为什么反理学？反玄谈？不喜欢讲心性？新方法又是怎样出现的？难道这些问题都是“反满”两字可以解答得了的吗？

让我再讲一个马克思主义的解释。大陆上有些学者如侯外庐提出一个说法，以为继宋明理学之后，清代在思想史上的意义是一种启蒙运动。这是搬的西洋名词 Enlightenment。这种“启蒙运动”照他们的阶级分析说，则是代表一种市民阶级的思想。这种说法当然是用马克思的史观来解释清代思想的经济背景，我也不愿意说它完全没有根据。比如说黄宗羲在《明夷待访录·财计篇》中曾反驳世儒“工商为末”之论，并明确提出“工商皆本”的命题。这与传统儒家以农为本的思想大不相同。但如果我们因此就说顾炎武、黄宗羲这几位大师的立说，全是为了代市民阶级争利益而来，恐怕还是难以成立的。我们不妨把这种说法摆在一边，聊备一格。

总结我刚才所说的几个理论，不出两大类：一是反满说，这是政治观点的解释；二是市民阶级说，这是从经济观点来解释的。无论是政治的解释或是经济的解释，或是从政治解释派生下来的反理学的说法，都是从外缘来解释学术思想的演变，不是从思想史的内在发展着眼，忽略了思想史本身的生命。我们大家都知道，现在西方研究 intellectual history 或 histry of ideas，有很多种看法。其一个最重要的观念，就是把思想史本身看做有生命的、有传统的，这个生命、这个传统的成长并不是完全仰赖于外在刺激的，因此单纯地用外缘来解释思想史是行不通的。同样的外在条件、同样的政治压迫、同样的经济背景，在不同的思想史传统中可以产生不同的后果，得到不同的反应。所以在外缘之外，我们还特别要讲到思想史的内在发展。我称之为内在的理路(inner logic)，也就是每一个特定的思想传统本身都有一套问题，需要不断地解决，这些问题，有的暂时解决了，有的没有解决，有的当时重要，后来不重要，而且旧问题又衍生新问题，如此流转不已。这中间是有线索条理可寻的。怀特海(A. N. Whitehead)曾说，一部西方哲学史可以看做是柏拉图思想的注脚，其真实含义便在于此。如果我们专从思想史的内在发展着眼，撇开政治、经济及外在因素不问，也可以讲出一套思想史。从宋明理学到清代经学这一阶段的儒学发展史也正可以这样来处理。

我为什么要这样说呢？因为在我们一般的印象中，六百年的宋明理学到清代突然中断了，是真的中断了吗？还是我们没有看见？或者是我们故意视而不见？我想这个问题值得我们好好地想一想。以清初的三大儒来说，王船山也罢、顾炎武也罢、黄宗羲也罢，他们的思想其实还是跟理学分不开的；他

们有浓厚的理学兴趣，至少脑子里有理学的问题，因此跟后来的考证家还是相去很远的。尽管这三位在考证方面都有贡献，我们恐怕还是不能把他们当做纯粹的考证学家。我们不免要问，那么理学到底是从什么时候才失踪的呢？胡适之先生写戴东原的哲学，他感慨地说六百年的哲学遗风到了清代忽然消歇了。为什么消歇了呢？胡先生并没有作进一步的说明。冯友兰先生的《中国哲学史》有一章就叫做《清代道学的继续》。他说道学在清代还继续存在，但是相对于汉学而言，它已不是学术思想的主流了，只是一个旁支而已。清朝人谈到哲学问题，还是沿用旧的名词：如性、命、理、气，但是从哲学观点看，清人并没有突破性的成就，所以也不占重要地位。这也是说，清代的宋学和汉学之间并没有必然的内在关系，而且从历史观点看，汉学是对宋明理学的一种反动。可是我们往深一层想，如果说整个清代三百年的思想都从反抗理学而来，恐怕也不容易讲得通；我们很难想象，只是反，便可以反出整个清代一套的学术思想来。贯穿于理学与清学之间有一个内在的生命，我们现在便要找出宋明理学和清代的学术的共同生命何在。

我认为这两者之间是有线索可找的。我是经过多方面的考虑，才得到一个初步的看法。这个看法，并不和上面提到的几个说法相冲突，因为那些说法都是从外面讲的，都只注意思想史的外缘。而专靠外缘的因素则无法解释清代学术思想发展的全部过程。以政治外缘为例，反满并不足以解释经学考证的兴起和理学的衰落。我们研究《四库全书》的纂修经过，的确看到清廷毁了不少的书，也改易了不少的书中文字。不过再细究下去，便可见禁毁改易多限于史学方面，经学方面似乎没有大影响，“集”部也是牵涉到夷狄等字眼才触犯忌讳，关于经学方面，我们知道清朝的几个皇帝是提倡经学的，也提倡理学，特别是程、朱之学。当然也是别有用心，有政治作用。不过真正讲理学也不会犯很大的忌。清初还有很多所谓理学的名臣。所以说把理学的衰落和汉学的发展完全归之于清代政治压迫的影响，是不周全的。再从社会经济发展来讲，市民说也是大有问题的，首先我们要找出一个所谓市民阶级的存在。这还是一个大有争论的问题，大陆上曾掀起过一场所谓“资本主义萌芽问题”的讨论，可是并没有得到一定的结论。

二　宋代儒学及其内在问题

我现在想从思想史发展的内在理路方面提出一种看法，这个看法不仅涉及整个清代的学术，同时也牵涉到宋明理学的主要传统。我们如何解释宋明

理学传统的内涵，这又是一个重要问题。当然，宋明理学，从朱熹到王阳明，用现代观点看，显然是属于形而上学的范畴。它讲的是心、性，是性命之学，是道、是理、是抽象的，而清朝人则说它是虚的、玄的。可是虚的、玄的是一个相对的说法。究竟什么是虚的、玄的，什么是实的，要看你自己的价值取向。譬如说一个宗教感很强的人便会觉得清代那些实实在在的考证，反而是虚的，和自己的精神生命没有关系。他反而觉得儒家的宗教思想的一方面，或者基督教宗教思想的一方面，是最真实的。所以虚和实，我们必须以相对的名词来看待，并不是说清人对古书一本本的考证研究便一定是实的。事实上，清代考证学到后来跟人生、跟社会、跟一切都脱离了关系。虽号称朴学，当时已有人说是“华而非朴”。也就是说它是虚而不实的。

我想我们要讲宋明理学跟清代学术的关系，应该对宋明理学的内涵重新作一检讨。照传统的看法，宋明理学从朱熹到王阳明当然是一条主流，是以道德修养为主的。或者用儒家的旧名词说，就是“尊德性”之学。和“尊德性”相对的，还有“道问学”的一方面，“道问学”相当于我们现在所说的求实在的学问知识。所谓“尊德性”之学就是肯定人的德性是本来已有的，但不免为物欲所蔽，因此你要时时在这方面用工夫，保持德性于不坠。但是“尊德性”也要有“道问学”来扶翼，否则不免流于空疏。这本来是儒家的两个轮子，从《大学》、《中庸》以来，就有这两个轮子，不能分的。儒家传统中还有其他的名词和这两个轮子相应的。比如说“博学”和“一贯”，或者“博”与“约”，或者“闻见之知”和“德性之知”，或者“居敬”与“穷理”，这些都是成套的，你不能把它割裂开来看。

所有宋、明的儒家都是尊德性的，把德性之知放在第一位，这当然不成问题。但另外一方面讲，尊德性之下，还有问题在，即要不要知识呢？要不要道问学呢？比如宋朝人说他们把握到了孔孟之道，但你怎么知道所把握到的真是孔孟之道呢？要不要看孔、孟、六经之书呢？经学上的问题，要不要处理呢？因此虽同是尊德性，儒家自身便不免要分为两个不同的流派了。陆象山和朱子的分别，从一种意义上来说正是在这里。照陆象山说，他是读了《孟子》以后，心中便直接得到了儒家的义理。事实上，很可能他是心中先有了义理，然后才在《孟子》中得到印证罢了。象山虽然并不主张完全废书不观，但他毕竟认为读书对于成德的功夫而言只是外在的，不是直接相干的。而朱熹则可以说是走的另外一条路子。朱子当然也是尊德性的，但是他特别强调在尊德性的下边大有事在，不是只肯定了尊德性就一切都够了。比如朱熹讲《诗经》，他就不赞成只有“思无邪”三个字来概括三百篇的全部意义。这三个字不能概括《诗经》的丰富内容，我们真要懂得《诗经》，总得要将一部《诗经》

从头到尾好好地读一遍。所以朱子的《诗集传》对《诗经》提出了特别的看法,新颖的见解。这就充分表现出来朱子喜欢研究学问,注重知识的一方面。所以至少在朱子一系的新儒学中,知识是一个占有中心位置的问题。事实上这是世界思想史上一个具有普遍性的问题,我们可以说几乎每一个重要的宗教传统或道德传统中都存在着知识的问题。我们怎样处理它,对待它?这是颇费斟酌的事。以西方文化为例,知识与宗教之间的关系,便屡经变迁,而尤以近代科学知识兴起以后,双方的交涉,更为复杂。John H. Randall Jr. 有一本讲演集,叫做《知识在西方宗教中的作用》(*The Role of Knowledge in Western Religion*),便是特别讨论这个问题的。

世界上似乎有两类人,他们性格不同(姑不论这种性格是天生的,还是后来发展出来的):一类人有很强的信仰,而不大需要知识来支持信仰;对于这类人而言,知识有时反而是一个障碍。学问愈深,知识愈多,便愈会被名词、概念所纠缠而见不到真实的道体。所以陆象山才说朱子"学不见道,枉费精神"。另外一类人,并不是没有信仰,不过他们总想把信仰建筑在坚实的知识的基础的上面,总要搞清楚信仰的根据何在。总之,我们对自己所持的信仰是否即是放诸四海而皆准,这在某些人可以是问题,而在另一些人不是问题。如果根据这个粗疏的分类,我们可以说陆象山是那种性格上有极强的信仰的人,王阳明也可以说是如此。朱熹这一派人强调穷理致知,便是觉得理未易察,他们虽然一方面说"理一",而另一方面则又说"分殊",所以要一个个物去格,不格物怎么知道呢?这里面显然牵涉到怎样求取知识的问题。在尊德性之下,是否就可以撇开知识不管,还是在尊德性之后,仍然要对知识有所交代,这在宋明理学传统中是个中心的问题。

谈到宋明理学,有一点应该说明,即至少在北宋时代,所谓理学,尚非儒家的主流;讲求心性的理学,要到南宋以后,才开始当令,在北宋时还看不出这种局面。北宋时儒学再生了,规模十分宏阔,周、张、二程的义理尚不过是儒学的一支而已。根据胡瑗的弟子刘彝的说法,圣人之道包括了三个方面,一是讲体,像君臣、父子、仁义礼乐,历世不可变的体;一是讲用,怎样拿儒家学问来建立政治社会秩序,即所谓经世济民;最后还有文,即指经、史、子、集,各种文献。任何宗教传统或道德传统或文化传统,一定有它一套基本文献,文献怎么处理,如何解释,这是一个大问题。所以至少在北宋时,除了少数人讲心、讲性以外,还有更多的新儒家讲其他的问题,如经史问题,政治改革问题等等。下逮南宋儒学始偏重于体的方面,而且是偏于体的哲学方面,或者说要建立道德的形而上学的基础。体是永久性的,绝对的,不是暂时的,相对的。要确定这种永久性、绝对性,便不得不从形而上方面着眼。总之,南宋以

后，儒家注重体的问题过于用了。何以是如此呢？因为在北宋时儒家觉得在政治上还有很多机会可以发挥经世的效用，范仲淹的改革、王安石的改革，都是发挥儒家致用的精神。到王安石变法失败以后，事功的意味转淡，大规模的经世致用是谈不上了。在理论上，朱子强调"体生用"，吕祖廉也教人不要过分看重用。陈亮、叶适等人比较倾向事功，但在儒学中已不是主流了。

现在要谈到文的一方面。北宋可以说在疑经和考古方面都有重要的开始。欧阳修、司马光这些人整理儒家传统中的文献，而成就了他们的经史之学。特别是欧阳修，开始了经学的辨伪门径。他的《易童子问》辨系辞非圣人之言，又疑周礼为最晚出之书，这些都是净化儒家原始经典的重要努力。下至南宋，朱子也还是继承了这种传统。所以他说："如果照着我的意思说下去，只怕倒了六经。"这就是说，儒家经典里面有很多问题。朱熹是一个很重知识传统的人，因此对整理经典知识有极高的兴趣，在南宋可称独步。朱子特别重智，他提出了"乾道主知"的说法。什么是"乾"？"乾"是动的，是 active reason，这可以看出他对知识本身的特别强调。这一点很重要，可是我在此只能略为一提，不能发挥太多。总之，在朱熹的学术系统里面，虽然第一是尊德性，但是在尊德性之下，他还特别注重知识的基础。正因有此重视，他才大规模地做经典考证的工作（包括史学、经学、文学各方面），我们读一读钱穆先生的《朱子新学案》，便可以看出朱子兴趣之广，方面之多，也可以看出他是怎样一个重知识的人。他在儒家这一个道德的大传统里面，却处处不忘记要把道德建立在知识的基础上面。可惜朱子这个传统，后来没有能够好好的继承下去。为什么没有继承呢？第一个牵涉到利禄问题。朱子之学变成了正学，《四书集注》变成科举考试的标准教本，在这种情形下，大家念朱子的书，感受是不会一样的。许多读朱子书的人并不关心什么道德的知识基础，他们只关心考试，得功名，做官。这样一来，把朱子弄坏了。朱学的传统跟俗学连在一起，不是真的学问了。第二层原因则是由于自南宋到明代，儒学正处在"尊德性"的历史阶段。"尊德性"的路没有走到尽头，"道问学"中的许多问题是逼不出来的。而朱子所重视的知识基础的问题因此也就不大受到注意了。

三　从"德性之知"到"闻见之知"

明代理学最盛，而王学的出现更是儒家"尊德性"的最高阶段。但也正是在这一阶段，"道问学"的问题不可避免地凸显出来了。王阳明的思想发展便是一个很好的例子。他的良知之说，可以说主要是和朱子奋斗的结果。尽管

我们在思想史上常说陆、王，其实王阳明跟陆的关系并不很深，反而是和朱的关系深些。他因早年起就被格物之教所困扰，他格竹子的故事，也是依照朱子之教，希望最后能一旦豁然贯通。格了三天无结果，觉得此路不通，圣人无分。当然他那时只是一个十几岁的小孩子，格竹子的经过连王阳明思想起点都谈不上。那不过是一个年轻人的好奇罢了。可是后来他在龙场顿悟，还是起于对格物发生了新解，他忽然觉得要把格物的物字认作心中之物，一切困难都没有了。如果要格外物，一件件地去格，最后得到统贯万事万物的理，那是做不到的。所以王阳明一生基本上都是在和朱子奋斗之中，他心中最大的问题之一还是如何对待知识，如何处理知识。在王阳明的《传习录》中，我们清楚地看到他和他的学生欧阳崇一讨论到闻见之知和良知的关系，这是宋明理学中的一个大问题。我们要不要用耳朵听，用眼睛看呢！还是闭目静坐、正心诚意便可以悟道了呢？虽然从《传习录》上看，好像欧阳崇一听了王阳明的话，承认“闻见之知”只是“良知”的发用而无助于我们“良知”的当下呈现。可是如果我们读一读欧阳崇一的文集，特别是他和罗整庵的往复讨论，就可以看出来，这里面还有问题，不像《传习录》里说得那样简单。

总而言之，我觉得宋明理学传统里面关于如何对待儒家文献的问题，即“文”的问题始终是一个中心问题。这一点，到明代特别显著，因为明代的思想界，从陈白沙到王阳明，都走的是一条路子，都想直接的把握住人生的道德信仰，并在这种信仰里面安身立命。他们因此把知识问题看成外在的，不相干的，或外缘的，看成跟道德本体是没有直接关系的。正因为如此，他们反而不能对知识问题完全避而不谈。从某种意义上说，王阳明的“良知”说便是想要解决这个问题的。王氏的“致良知”之教，虽然后来流入反知识的路向，但阳明本人则并不取反知的立场。他正视知识问题，并且要把知识融入他的信仰之中。所以他和柏格森一样，是“超知识的”(Supraintellectual)而非“反知识的”。王阳明自己说过，他的“良知”两字是经过百死千难得来的，不得已而与人一口道尽。阳明经过艰苦深刻的奋斗，最后发明了良知学说，解决了知识问题对他的困扰。但是后来的人没有经过“百死千难”，就拿到了良知，那就是现成良知，或“伪良知”。抓住这个把柄(当时明朝人如陈白沙喜欢用“把柄入手”这个说法)，他们认为是找到了信仰的基础，因此不免形成一种轻视“闻见之知”的态度。而且有了这种“把柄”，他们更自以为在精神上有了保障，再也不怕任何外魔的入侵。

我们知道，从朱子、陆象山到王阳明，儒学主要是在和禅宗搏斗的，道家还在其次。儒家的心性之学，虽然说早在孔孟思想中已有了根苗，事实上，宋明理学是深入了佛教(特别是禅宗)和道家之室而操其戈。可是到了明代，禅

宗已衰歇了，理学讲了五六百年讲到了家，却已失去敌人。不但如此，由于王阳明和他的一部分弟子对于自己“入室操戈”的本领大有自信，他们内心似已不再以为释、道是敌人，因而也就不免看轻了儒、释、道的疆界。阳明说：释氏说一个“虚”字，圣人又岂能在“虚”字上添得一个“实”字？老氏说一个“无”字，圣人岂能在“无”字上添得一个“有”字？这种议论后来便开启了王学弟子谈“三教合一”的风气。但是对于不愿突破儒家樊篱的理学家而言，这种过分的“太丘道广”的作风是不能接受的。那么，怎样才能重新确定儒学的领域呢？这就逼使一些理学家非回到儒家的原始经典中去寻求根据不可，儒家的“文”的传统在这里便特别显出了它的重要性。

再就儒家内部来说，朱、陆的义理之争在明代仍然继续在发展，罗整庵和王阳明在思想上的对峙便是最好的说明。这种思想理论上的冲突最后也不免要牵涉到经典文献上面去。例如程、朱说：性即理，象山说：心即理。这一争论在理论的层次上久不能解决，到明代依然如此。例如罗整庵是程、朱一派的思想家，服膺“性即理”的说法。然而他觉得只从理论上争辩这个问题已得不到什么结论，因此他在《困知记》中征引了《易经》和《孟子》等经典，然后下断语说：论学一定要“取证于经书”。这是一个非常值得注意的转变。本来，无论是主张“心即理”的陆、王或“性即理”的程、朱，他们都不承认是自己的主观看法：他们都强调这是孔子的意思、孟子的意思。所以追问到最后，一定要回到儒家经典中去找立论的根据。义理的是非于是乎便只好取决于经书了。理学发展到了这一步就无可避免地要逼出考证之学来。不但罗整庵在讲“性即理”时已诉诸训诂的方法，其他学人更求救于汉唐注疏。例如黄佐就很看重《十三经注疏》，他认为郑玄对于《中庸》“道不可须臾离也”那句话的解释最简单但也最正确。“道”便是“道路”之意。黄佐更进一步说，如果我们仍以为郑康成不是真儒，仍以为求孔、孟之“道”只有靠“明心见性”的路子，那么我们便真是甘心与禅为伍了。又如稍后东林的顾宪成更明白地提出了为学必须“质诸先觉，考诸古训”的口号，这岂不就是后来清儒所谓“训诂明而后义理明”、“汉儒去古未远”这一类的说法的先声吗？

由此可见，晚明的考证学是相应于儒学发展的内在要求而起的。问题尚不止此，晚明时代不但儒学有这种转变，佛教也发生了同样的变化。陈援庵先生研究这一时期云南和贵州的佛教发展，曾指出一个极有趣而又重要的现象。他说：“明季心学盛而考证兴，宗门昌而义学起，人皆知空言面壁，不立语文，不足以相慑也，故儒、释之学同时丕变，问学与德性并重，相反而实相成焉。”援庵先生的观察真是深刻，可惜治明清学术思想史的人一直都没有留心他这一精辟的论断。我最初讨论儒家智识主义的兴起时，也没有发现他的说

法。后来写《方以智晚节考》,涉及晚明佛教的情况,细读《明季滇黔佛教考》,才注意到这一段话,我当时真有说不出的佩服和兴奋。这一段话使我对自己的看法更有信心。因为援庵先生并不是专治思想史的人,而他从不同的角度竟然得到了和我极为相近的结论,足见历史知识的确有它的客观基础。更值得注意的是,援庵先生所说的佛教主要是指禅宗而言。禅宗本来是“直指本心、不立文字”的,但现在也转入智识主义的路向上来了。又据援庵先生的考证,明末许多禅宗丛林中都有了藏经楼,大量地收集佛教经典,可见佛教和儒家一样,内部也有了经学研究的要求。罗整庵“取证于经书”的观点不但适用于儒学,并且对禅宗也同样的有效。

我刚才曾提到“德性之知”和“闻见之知”的问题,这一点在王阳明之后也有重要的发展。阳明死在1529年,十年之后(1538年)王廷相写《雅述》便特别指出见闻的重要,强烈地反对所谓“德性之知”。他说:人的知识是由内外两方面造成的。内在的是“神”,即是认知的能力;外在的是见是“闻”,即是感官材料。如果不见不闻,纵使是圣人也无法知道物理。把一个小孩子幽闭在黑房子里几十年,等他长大出来,一定是一个一无所知的人,更不用说懂得比较深奥抽象的道理了。所以王廷相认为人虽有内在的认知能力,但是必须通过见闻思虑,逐渐积累起知识,然后“以类贯通”。他最不赞成当时有些理学家的见地,以为见闻之知是小知,德性之知是大知,这个分别他认为只是禅学惑人。专讲求德性之知的人,在他看来,是和在黑房子里幽闭的婴儿差不多的。

再举一个明显的例子。明末的刘宗周是宋明理学的最后大师,在哲学立场上,他接近陆、王一派。但是在知识问题上他也十分反对“德性”“闻见”的二分法。他在论语学案里注释“多闻择善、多见而识”一章,便肯定地说人的聪明智慧虽是性分中所固有,可是这种聪明智慧也要靠闻见来启发。所谓德性之知也不能不由闻见而来。王学末流好讲现成良知,认为应该排斥闻见以成就德性,刘宗周便老实不客气地指出这是“坠性于空”,是“禅学之谈柄”。

王廷相、刘宗周的观点可以代表十六七世纪时儒家知识论发展的新方向。这个发展是和儒家“文”的传统的重新受到重视分不开的。换句话说,这一发展是为儒家的经典研究或文献考订提供了一个重要的理论基础,清代考证学在思想史上的根源正可以从这里看出来。说到这里,我们已可以清楚地了解,为什么清代汉学考证的兴起不能完全归咎于满清入主这一简单的外在因素了。如果没有儒家思想一番内在的变化,我很怀疑汉学考证能够在清代二三百年间成为那样一种波澜壮阔而又持久的学术运动。正因如此,王、刘的观点在乾隆时代才有回响。戴东原虽然未必读过王廷相的著作,但是戴的

知识论却正走的是王廷相的路数，而且比王廷相走的更远、更彻底。而刘宗周的《论语学案》那一条注释也特别受到《四库全书提要》编者的重视。这些思想史上的重要事实，虽然相隔一两百年，但决不是孤立的、偶然的。它们是儒家智识主义的兴起的清楚指标。

四　经世致用与颜李学派

讲思想史最忌过分简化。我虽然认定从明末到清代，儒家是朝着智识主义的方向发展，但是我并不以为这个发展是当时思想史上惟一的动力。事实上，在17世纪（即明、清之际），儒学在体、用、文三个方面都发生了新的变化。就"体"而言，儒家的重心从内圣的道德本体转到了外王的政治社会体制。黄梨洲的《明夷待访录》便有意要为传统的政治社会秩序指出一条彻底改变的路子；王船山的《噩梦》、《黄书》、取径也大体相同。顾亭林在《日知录》和文集中则留心于历代风俗以及封建制和郡县制的利害得失。依照传统的看法，清初这三位大儒的学问都是所谓"有体有用"的。但这里所谓"体"已不是指内圣方面的道德本体，而是指外王方面的政治社会体制而言了。外王的"体"，更离不开"用"；政治社会的改造如果完全无从实践，那就要比空谈心性还要缺乏意义。所以顾亭林给黄梨洲的信，一方面欣喜彼此的见解相近，另一方面则盼望将来有王者起，把他们的理想付诸实现。

谈到外王方面的"用"的问题，这尤其是儒学的一大症结。儒家的"用"集中地表现在"经世致用"的观念上。但是"经世致用"却由不得儒者自己作主，必须要靠外缘。所谓外缘便是顾亭林说的"王者"，因此无论是顾亭林或黄宗羲都要有所"待"。从历史上看，儒家所期待的"王者"似乎从来没有出现过，宋神宗也许算是一个例外。可是即使是号称"得君行道"的王安石仍只落得个仓皇而去的下场，终不能不发出"经世才难就"的浩叹。（今天有人曲说王安石是法家，真不值一驳。姑且不论当时的人曾一度把安石比做孟子，也不论他的变法根据主要是在儒家的经典，仅仅从他的诗篇中我们便清楚地看到他对孔、孟——特别是孟子——是何等的仰慕向往。他的《中牟》诗有"驱马临风想圣丘"之句。这当然是暗用《论语》上"吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食"那段话。可见王安石的用世精神正是来自孔子。安石对孟子更是心向往之，他在答欧阳修的诗中就说"他日若能窥孟子"的话。他又有《孟子》一诗，说："沉魄浮魂不可招，遗编一读想风标。何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥。"这首诗最足以说明孟子是安石的理想主义的精神泉源。至于安石欣赏商鞅的

地方，不过取其“能令政必行”一点而已。古人说“诗言志”，一个人的真感情在诗歌中最不容易隐藏。我们判断王安石是儒是法，必须根据第一手资料，不可用当时或后世的政敌和论敌的攻讦文字为证据。）

北宋王安石变法的失败是近世儒家外王一面的体用之学的一大挫折。南宋以下，儒学的重点转到了内圣一面，一般地说“经世致用”的观念慢慢地淡薄了，讲学论道代替了从政问俗。少数儒者虽留心于社会事业如朱子倡导社仓、乡约之类，但已远不能和王安石变法的规模相比了。所以“经世致用”这一方面可以说完全靠外缘来决定。不过从主观方面看，儒家的外王理想最后必须要落到“用”上才有意义，因此几乎所有的儒者都有用世的愿望。这种愿望在缺乏外在条件的情况下当然只有隐蔽不露，这是孔子所说的“用之则行，舍之则藏”。但是一旦外在情况有变化，特别是在政治社会有深刻的危机的时代，“经世致用”的观念就会活跃起来，正像是“暗者不忘言，痿者不忘起”一样。明末的东林运动，晚清的经世学派都是明显的例子。马克思曾说：从来的哲学都是要解释世界，而哲学的真正任务是要改造世界。这句话对于西方哲学史而言也许有相当的真实性，但对于中国思想史来说则是适得其反。至少从儒学史的发展看，安排世界的秩序才是中国思想的主流，至于怎样去解释世界反而不是儒学的精彩的所在。

清初处在天翻地覆之余，儒家经世致用的观念又显得非常活跃，前面提到的顾、黄、王三大儒都抱有用世之心，但是清初把“经世致用”的思想发挥到极端，并且自成一个系统的却要数颜元和李塨，一般称做颜李学派。如果我们讲清代思想史是以儒家智识主义为其最中心的内容，那么我们把颜李学派安排在怎样一个位置上呢？我们又怎样去了解颜李学派的兴起及其终归于消沉呢？这些紧要的问题当然不宜轻率作答。现在我姑且提出一点初步的意见，以供大家参考。

颜、李的基本立足点是在“用”，讲“实用”一旦讲到极端便不免要流于轻视知识，尤其是理论知识。在理学的传统中，这就牵涉到所谓“知”和“行”的问题。特别强调“用”的人一般是重“行”过于重“知”，而且往往认为理论知识、书本知识是无用的。王阳明便已明显地有这种倾向；阳明虽不是反智识主义者，但是从他的理论中却可转出反知的方向。另一方面，儒家智识主义者则坚持知先于行，先要明体然后才能适用。朱子便是一个典型的例证。颜习斋是一个最极端的致用论者，而同时，他又是一个最彻底的儒家反智识主义者。他反对朱子的读书之教，态度最为激越而坚决，上自汉唐笺注训诂，下至宋明性理讨论，他都以“无用”两个字来加以否定。读书不但无用，而且还有害，所以他把读书比做吞砒霜，并忏悔式地说，他自己年轻的时候也是吞砒

霜的人。把知识看做对人有害的东西,以前儒家的反知论者也表示过这个意思。陆象山在给朋友的信中就说过知识有时反而害事的话;黄东发在《黄氏日抄》中也指出象山一派曾把知识比做毒药。明代的陈白沙则嫌书籍太多,希望再来一次秦火,把世界上不相干的著作烧掉。但是无论是象山或白沙,都没有达到颜习斋那样激烈的程度。习斋可以说是把儒家反智识主义的一派思想发展到了最高峰。习斋特别欣赏象山"六经皆我注脚"那句名言,决不是偶然的。

从"实用"、"实行"的观点走上反智识主义的路向,并不限于儒家,西方基督教中也有这个传统。Richard Hofstadter 研究美国生活中的反智识主义便特立专章讨论它在宗教上的根源。政治、社会方面的反智识主义又常常和哲学上对理性(reason)或智性(intellect)的怀疑合流。美国实用主义大师威廉·詹姆士(William James)就是从"用"的观点出发而倾向反智识主义,和颜习斋很相近。如果更推广一点看,Gilbert Ryle 分别"Knowing How"和"Knowing That"也和儒家讲知行先后的问题有密切相应的地方;"Knowing How"相当于"行","Knowing That"相当于"知"。而照 Ryle 的分析,在我们学习事物的过程中,总是实践先于理论,而不是先学会了理论然后才依之而行(Efficient practice precedes the theory of it)。换句话说,我们是先从实际工作中摸索出门径,然后才逐渐有系统地掌握到理论和方法。Ryle 这一"寓知于行"的说法,我们很容易从日常经验中得到印证。王阳明的"知行合一"说固是建立在这种经验的基础之上,颜习斋的致用论也正是以此为根据。所以习斋曾特举弹琴和医病为例证。学琴一定要手到才能心到,不是熟读琴谱就算会弹琴的;学医也得从诊脉、制药等等下手,决不是熟习医书便可以成良医的。习斋坚决地认定读书无用,空谈性理无用,著书也无用,从他的思想路数说,都是很顺理成章的。

我们现在可以稍稍谈一谈颜李学派为什么终归于消歇的问题了。这个问题有内外两个方面。从外在方面说,颜李的"经世致用"必须和政治外缘结合才真正能发挥作用;而事实上,我们知道,这个外缘条件对颜、李来说是根本不存在的。李恕谷虽一生南北奔走,但是也始终没有找到有力的支持来帮助他实现社会改革的理想。我们今天稍稍知道一点颜李学术的精神还是靠他们留下来的一些纸墨文字,这真是对他们的反智识主义的一个绝大的讽刺!

在我看来,内在的因素更为重要。内在的因素是指颜李学派并不能跳出儒家的圈子,最后还是摆脱不掉儒家经典文献的纠缠,并且终于走向自己立场的反面,和智识主义汇了流。颜习斋论学,也和许多其他清代儒家一样,非

常强调孔、孟和程、朱之间的不同；其中最大的不同，在他看来，乃在于礼、孟的学问是讲实用实行的，是动态的；而程、朱则只讲求静坐和读书，是静态的，因此完全是无用的。真正的圣学在尧舜之世只有所谓六府(金、木、水、火、土、谷)，三事(正德、利用、厚生)，在周公、孔子的时代只有所谓"三物"。"三物"是指六德(知、仁、圣、义、忠、和)，六行(孝、友、睦、姻、任、恤)和六艺(礼、乐、射、御、书、数)。由此可见，习斋是要恢复古代的原始儒学，以代替宋以后的新儒学。所以他一方面讲实用、实行，是进步的、动态的，但另一方面却给人以抱残守缺、复古保守的印象。这一点在习斋早年的思想中便已有根源。我们知道，习斋在 30 多岁以前是自号"思古斋"的，以后才改成"习斋"。讲实用、实行一定要因时变化，容不得泥古不化；因此习斋的"经世致用"和复古主义之间有着不可调和的内在矛盾的。而他之所以要复古，则是由于他托庇在儒家的旗帜之下的缘故。

习斋自己足不出乡，根本不甚理会外面学术界的发展，所以他的内在矛盾一时尚不致暴露出来。到了他的大弟子李恕谷这一代，情形就不同了。恕谷四方交游，希望找到同志来实现习斋的"经世致用"的理想。在恕谷的朋友之中有许多讲经学考证的人，如毛西河、阎百诗、万季野、方望溪等等。这些经典考证恰恰和颜李学说的根据有密切的关系。例如"六府、三事"是出于《古文尚书·大禹谟》的，"乡三物"是出于周礼的。而阎百诗则说《古方尚书》是伪书，方望溪又认为《周礼》是伪书。在这种疑古潮流之下，李恕谷自然不能不受到波动，所以他的文集中颇有一些讨论《古文尚书》和《周礼》真伪问题的文章和信札。恕谷又花了很大的功夫写成《大学辨业》一书，更显然是受了当时新兴的考证学风的影响。他所根据的版本便是从毛西河那里得来的所谓《大学古本》。恕谷当然不是考证家，也无意要在文墨世界中与人争胜。可是他所持的儒家"经世致用"的立场终使他不能不维护某一部分经典，或对某些原始的儒家文献加以新的解释。这样我们就看到，尽管颜李学派从激烈的反智识主义出发，但它仍不免一步一步地向智识主义转化，最后还是淹没在清代考证学的洪流里。

五　清初儒学的新动向——"道问学"的兴起

我在前面提到王阳明以后，明代的儒学已逐渐转向"道问学"的途径。在这一转变中，以前被轻视的"闻见之知"现在开始受到了重视。到了清代，这一趋势变得更为明显了。

清初三大儒顾亭林、黄梨洲、王船山都强调“道问学”的重要性。亭林的口号是“博学与文,行己有耻”。这可以看做是把知识和道德清楚地分别开来。他非常反对明人的空谈心性,认为他们是舍“多学而识”来求什么“一贯之方”。这一路的思想后来到了戴东原的手上又得到更进一步的发挥。

黄梨洲则继续刘宗周对“闻见之知”的重视,提倡用渊博的知识来支撑道德性的“理”。因此他说:“读书不多,无以证斯理之变化。”梨洲在思想方面本属于王学的系统,现在他竟主张从“读书”来证定儒家的“理”(也就是通过“道问学”而进于“尊德性”),这里最能看出思想史的动态。而且梨洲要人读书不限于经学,因为食古不化是无用的。要想有用必须同时读历史;越是时代接近的历史,用处也就越大。可见梨洲和颜李学派一样,也非常注重“用”的观念。所不同者,颜、李一方面排斥书本知识,以为无用;另一方面又不免信古,把他们关于政治社会的种种新观念挂搭在少数古经籍上,如古文尚书和周礼之类。梨洲则不是极端主“用”论者,他没有颜、李的内在矛盾。至于在心性修养一方面,梨洲也对王学有重要的修正。王学末流好讲“现成良知”,不需要“工夫”便可直透“本体。”梨洲却直截了当地说:“心无本体,功力所至,即其本体。”这虽是“尊德性”范围中的事,但是在取径上也恰和他主张由“道问学”进至“尊德性”的先后层次相应。后来乾嘉时代的章学诚便以梨洲这些观点为起点,完成了王学的智识化。

王船山在三大儒中对理学的兴趣最高,因此他曾正面地从哲学上讨论到“闻见之知”的问题。船山仍在宋明理学的传统之中,依然承认人的认知能力得之于天。但是他同时又强调多见多闻的重要性,离开了见闻,人将没有知识可言。所以他提倡程、朱一派的“格物穷理”之学;而劝人不要学陆、王一派的孤僻,只讲“存神”两字。人的心之所以有灵明,是要靠见闻知识来培养和启发的。更值得注意的是船山很佩服方以智、方中通父子的科学思想,认为“格物”应该是“即物以穷理”,而不应该是“立一理以穷物”。前一种方法是客观的,后一种方法则是主观的。

我在前面又提到,儒家由“尊德性”转入“道问学”的阶段,最重要的内在线索便是罗整庵所说的义理必须取证于经典。这个趋势在王阳明的时代已经看得见,入清代以后更是显露无遗。每一个自觉得到了儒学真传的人,总不免要向古经典上去求根据。陆象山最富于独立的精神,然而他也仍然要说他的思想是受到了孟子的启示以后才得于心的。王阳明在龙场顿悟之后便写了《五经臆说》,他显然是要把自己所悟得的道理和五经上的道理相印证。到了清初,顾亭林正式提出了“经学即理学”的说法,这条思想史上的线索就越发彰显了。当然,顾亭林并没有亲自写下“经学即理学”这五个字,这五个

字后来是全谢山根据亭林给友人论学的一封信总结出来的，但大体上是符合亭林的本意。亭林因为不满意晚明心学流入纯任主观一路，所以才提倡经学研究。在他看来，儒家所讲的"道"或"理"当然要从六经孔、孟的典籍中去寻求，离开了经典根据而空谈"性命"、"天道"，则只有离题愈远。因此古代仅有"经学"，没有所谓"理学"。亭林又曾指出"明道"和"救世"两大目标；"救世"是属于"用"的一方面，我们在上面已经提过了，"明道"则非研究经学不可，这就是亭林心目中的"理学"。所以，他又坚决地宣称，凡是"不关于六经之旨、当世之务"的文字，他都一概不为。其实，亭林这番意思不但远在明代已呼之欲出，即在当时也颇有同调。黄梨洲一方面提倡"学者必先穷经"，另一方面又说"读书不多无以证斯理之变化"，这也显然是要把经学和理学打成一片。方以智晚年在江西青原山讲学，出入三教，在儒学方面他明确地提出"藏理学于经学"的主张，更和亭林的说法如出一口。清初这几位大师，背景和学术渊源各不相同，居然不期而然地得到共同的结论，这就可以看出当时思想史上的一种新的动向了。不过由于亭林的口气最为坚决，又处身于儒学传统的枢纽的地位，因此影响也最大。后来的人都尊奉亭林为清学的开山宗师，当然是有理由的。

但是亭林之所以特别为群流所共仰还不仅是因为他有理论、有口号，更重要的是他有示范性的著作，足为后人所取法。《日知录》中关于经学的几卷以及音学五书都是这样的著作。我们知道，学术史上每当发生革命性的变化时，总会出现新的"典范"。["paradigm"这是采用库恩(Thomas S. Kuhn)在《科学革命的结构》(*The Structure of Scientific Revolutions*)一书中的说法。参看本书所收《近代红学的发展与红学革命》一文。]在任何一门学术中建立新"典范"的人都具有两个特征：一是在具体研究方面他的空前的成就对以后的学者起示范的作用；一是他在该学术的领域之内留下无数的工作让后人接着做下去，这样便逐渐形成了一个新的研究传统。顾亭林和后来清代考证学的关系便恰是如此。当然，亭林的考证并不是前无所承，但经学考证发展到他那样的规模和结构才发生革命性的转变，那也是无可否认的。

六 经学考证及其思想背景

"经学即理学"要成为一个有真实内容的学术思想的运动当然不能停留在口号的阶段，而必须以具体的研究成绩来说服人。从清初到乾嘉的经学考证走的便是这一条路。但是"经学即理学"却建立在一个过分乐观的假定之

上:即以为六经、孔、孟中的道或理只有一种正确的解释,经过客观的考证之后便会层次分明地呈现出来。事实上,问题决不如此简单。清代经学考证直承宋明理学的内部争辩而起,经学家本身不免各有他自己独特的理学立场。理学不同终于使经学也不能一致,这在早期尤为明显。一个人究竟选择某一部经典来作为考证的对象往往有意无意之间是受他的理学背景支配的。这样的史证可以说不胜枚举,姑择几个最著名的例子说一说。刘宗周的弟子陈确在清初写了一篇轰动一时的大文章,叫做《大学辨》。"辨"即辨伪的意思。他列举了许多项理由,证明《大学》这篇经典不是圣贤的经传,而是秦以后的作品。这些理由中当然有很多是哲学性的(他称之为"理"),但是也有好几项是历史考证方面的(他称之为"迹")。后来他又写了许多书信,和同志辈继续讨论这篇"伪书"的问题。从这些信里,我们清楚地看到,他之所以对《大学》的真伪发生兴趣,主要是要解决义理系统上的困难。陆、王一派从来不满意朱子的格物补传,从王阳明到刘宗周尤其为了《大学》的问题伤透了脑筋。王阳明的《大学古本》已是一种校刊的工作,而刘宗周一直到晚年仍然对《大学》一篇不能释然无疑。现在陈确则用快刀斩乱麻的手段,干脆断定"大学非圣经",乃后世的伪作,把这个复杂问题简单地解决了。他的是非得失是另一问题,但他这篇著作却清楚地把理学两派的争斗从义理的战场转移到考证的战场。

再举清初考证《易经》为例来说明我们的论点。最早从事这个工作的大概要算是黄梨洲和黄宗炎弟兄,稍后又有毛西河(奇令),都是浙东的王学一派。他们主要的目标是要考出宋以后易学中所谓先天、太极诸图是从道教方面传来的,跟儒家没有关系。表面上,这好像是出于历史的兴趣,而暗地里则是在攻击朱子。因为朱子的《周易本义》的开头便列了九个"图"。我们可以断言,黄氏弟兄以及毛西河之所以从易图下手考证是有他的义理的动机的。我们应该记得,关于太极图的问题,朱子生前便已和陆梭山、象山兄弟展开了激辩。二陆当时就认为周敦颐的太极图出于道家,可能根本不是濂溪所作。朱子则特别看重周子的太极图。所以易图问题本是朱、陆异同中的一笔旧账。当然,易图的考证要到稍后的胡渭手上才定谳,而胡氏则不一定有黄、毛诸人那样的哲学背景。但攻难既起之后,易图问题已成经学上一大公案,这种情形自然又当别论了。另一方面,从清初以至中叶,凡是为《周易本义》辩护的人则都是在哲学立场上接近或同情朱子的。他们的辩护方式也出之于考证校雠一途。顾亭林在《日知录》中便立专条,指出朱子的《周易本义》在明代修《五经大全》时被割裂淆乱了,以致后人已看不到朱子定正的原本。在胡渭的《易图明辨》问世之后,王白田(懋竑)曾写了一篇《易本义九图论》为朱子

洗刷。他的结论是“九图断非朱子之作……盖自朱子既没，诸儒多以其意，改易本义，流传既久，有所纂入，亦不复辨。戴东原早年在《经考》里面也有好几条笔记是专为朱子的易学开脱的。例如他在《先后天图》条中说朱子《易学启蒙》中载邵雍所传的先天、后天之图不过是用来释易理的。朱子自己并没有说先天图是伏羲造的，后天图是文王造的。关于《周易本义》，东原比亭林进一步考出朱子原本的被搅乱早起于宋宝祐(1253—1258)中董楷所编的《周易传义》。以上这三个人之中，王白田是一生治朱子之学的，固不必说，戴东原在《经考》时代也仍然信奉程、朱的“理精义明之学”。至于亭林，尽管后人把他当做清学的开山大师，又有人说他是清初反理学的先锋，事实上他在学术思想方面是属于朱子的系统。这一点章实斋早已指了出来。亭林生前十分尊敬朱子；他的文集中有“华阴县朱子祠堂上梁文”，又有“与李中孚书”提到他自己曾捐四十金为朱子建祠。严格地说，亭林只是反陆、王一系的心学，而不是毫无区别地反对整个宋明理学的传统。所以，清初易经考证的经过最可以说明：理学立场不同则经学也不能不随之而异。

最后让我们举阎百诗(若璩)和毛西河关于《古文尚书》的争论来看清代经学考证的思想背景。阎百诗的《古文尚书疏证》是两百多年来大家公认的一部最成功的考证杰作。当然，百诗是一个典型的考证学者，他喜欢从事考据工作，而且《古文尚书》也的确是南宋以来经学史上的一个问题。他花了一生的功夫来考证这部伪书，当然基本上是受了纯学术兴趣的吸引。但是在纯考证兴趣之外，百诗也还另有一层哲学的动机。伪古文《大禹谟》有所谓“十六字心传”，便是“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这十六个字又叫做“虞廷传心”或“二帝传心”，是陆、王一派最喜欢讲的。明末的王学家尤其常常援引它。“人心”、“道心”的分别虽然朱子有时也引用，但朱子是不谈“传心”的，因为这个说法和禅宗的“单传心印”太相似了。而且，朱子又是最早怀疑《古文尚书》乃后世伪书的一个人。所以我们可以说，这十六字心传是陆、王心学的一个重要据点，但对程、朱的理学而言，却最多只有边缘的价值。到了清初，朱学中人往往特别提出这一点来加以猛烈的攻击。例如《日知录·心学》一条便根据黄东发的议论痛斥“传心”之说。阎百诗虽然不是理学中人，但是他的基本哲学立场则确为尊程、朱而黜陆、王。因此《疏证》中时有攻击陆、王的议论，并于“十六字心传”为伪作一点郑重致意。黄梨洲为“疏证”写序也一改往日对此十六字深信不疑的态度，虚心接受百诗的发现。可见这十六字在全书中占有特殊的分量，而百诗也的确有意识地藉辨伪的方式来推翻陆、王心学的经典根据。当时反对朱子最激烈的毛西河在思想上相当敏感，他读了百诗的《疏证》之后，便立即感到这是在向陆、王的心学进攻。因

此他写了一封信给百诗，说你考证《古文尚书》真伪，为什么忽然要骂到金溪(陆)、姚江(王)的头上，这岂不是节外生枝吗？其实百诗辨伪本有一层哲学的含义，并非节外生枝。毛西河也不是不了解这点，所以他后来写《古文尚书冤词》时也特别强调十六字心传不是后世伪造的。阎、毛两人在《古文尚书》问题上的针锋相对更可以让我们看清清初考证学和宋明理学之间的内在关联。当时的考证是直接为义理、思想服务的，也可以说是理学争论的战火蔓延到文献研究方面来了。我们要个别地检查每一个考证学者的思想背景、宗派传承，看他的考证究竟有什么超乎考证以上的目的。这样一检查，我们就会发现，顾亭林、阎百诗的考证是反陆、王的，陈乾初、毛西河的考证是反程、朱的，他们在很大的程度上依然继承了理学传统中程、朱和陆、王的对垒。我们决不能笼统地说清代经学考证单纯地起于对宋明理学的反对。以前有人持这样的看法，是因为他们一方面没有辨别出清初考证学者的思想动机，一方面又没有觉察出16世纪以后儒学从"尊德性"阶段转入"道问学"阶段的新动向。

七　戴东原与章实斋

当然我并不是说清代每一个考证学家都具有思想的动机。到了清代中期，考证已形成风气，"道问学"也取代了"尊德性"在儒学中的主导地位，这时候的确有许多考证学者，只是为考证而考证；他们身在考证运动之中，却对这个运动的方向缺乏明确的认识。但这只是就一般的情形而言。至于思想性比较强的学者则对清代学术在整个儒学传统中的位置和意义有深刻的自觉。戴东原和章实斋便是最突出的例子。章实斋在清代学者中最以辨别古今学术源流见长，因此他对清代儒学的历史渊源有非常深刻的观察。我个人重新整理清代思想史，主要也还是靠实斋现身说法时所提供的线索。《文史通义》中有两篇重要的文章，一篇是《朱陆》，一篇是《浙东学术》。《朱陆》篇大概写于东原死后(1777年)不久，可以说是实斋对于东原学术所作的一种"定论"；《浙东学术》则写于实斋逝世的前一年(1800年)，是他自己的"晚年定论"。

照实斋的讲法，朱、陆两系到了清代已变成了所谓"浙西之学"和"浙东之学"。浙西之学始于顾亭林，经过阎百诗等一直传到实斋同时的戴东原；浙东则始于黄宗羲，经过万氏弟兄(充宗、季野)、全谢山等传到实斋本人。浙西之学的特色，实斋称之为"博雅"，这是继承了朱子"道问学"的传统。但"博雅"并不是泛滥无归，而是像实斋所说的，"求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难。"浙东之学的特点是"专家"，所谓"专家"也就是与

“博”相对的“约”，是先求大体的了解再继续深入研究。实斋是很自重同时也是很自负的。尽管他在当时学术界的地位远不能和戴东原相比，但他却把自己看做是乾隆时代的陆象山，东原当然是并世的朱子了。东原是经学大师，实斋则提出史学来和他相抗。所以他不但发明了一套“六经皆史”的理论，而且说“浙东之学言性命者必究于史，此其所以卓也。”总而言之，清代朱、陆变成了浙西和浙东的分流，博雅和专家的对峙，经学和史学的殊途。这一划分在我们现在看来未免太过于整齐单纯，其中包含了不少实斋自己的主观向往的成分，因此和清代学术思想发展的实际情形必然有相当的距离。不过就实斋和东原两个人的学术异同来说，大体上确是如此。

最值得我们注意的是实斋不肯说浙东和浙西的不同在于一个偏重“尊德性”，一个偏重“道问学”，虽然他明明知道这是朱、陆异同的传统分野。从这种地方我们便不难察觉到清代儒学的基调已变，“道问学”已成为一个主要的价值，在通常情形下人们不大会怀疑它。实斋虽宗主陆、王，但对“道问学”则仍然采取积极的肯定态度。甚至后来攻击汉学考证最烈的方东树在不知不觉中也接受了考证学家的“道问学”观点，否则他就不必极力为程、朱辩护，说他们并“非舍学问，空谈义理”了。

实斋说他自己属于陆、王一系，这话确有根据。他是继承了陆、王的“先立其大”的精神。但是陆、王的“先立其大”是指“尊德性”而言的，或者套用现代流行的名词来说，是“道德挂帅”。实斋所谓“由大略而切求”却已改从“道问学”的观点出发了，他讲的是求知的程序。所以我认为实斋是把陆、王彻底的知识化了，也就是从内部把“尊德性”的陆、王转化为“道问学”的陆、王。这种转化还可以从其他种种迹象上看得出来。例如他用学术性情来重新界说王阳明的“良知”；学者的“良知”不是别的，正是他求知的直觉倾向。他把“致良知”的“致”字说成“学者求知之功力”，也同样是转德成智的一种表现。

戴东原也十分了解清学的历史地位。他早年已认定不知“道问学”便根本谈不上什么“尊德性”。晚年他的哲学论著——《孟子字义疏证》——完成以后，他更明确地提出“德性资于学问”的命题，所以有人说他持“知识即道德”的见解。我们通观东原一生思想的发展，便知道他早年走的是程、朱“道问学”的路，中年以后开始和程、朱立异，晚年自己的思想系统渐次成熟才正式攻击朱子。他在 30 岁以前对程、朱只有维护，并无敌意；相反地，他对陆象山、陈白沙、王阳明则公开地加以指责。我们可以说，早年的戴东原和顾亭林十分相似，他并不是笼统地反对宋明理学，而是站在“道问学”的立场上排斥陆、王的心学。清初经学考证背后的思想动机在东原的早期著述中还留下了明显的痕迹，像“经考”和“与是仲明论学书”都可以为证。

东原晚期对程、朱系统的批评牵涉很广，有的关于纯哲学方面的，如理、气、才、性等问题，也有虽是哲学问题然而却富于政治、社会的含义，如理和欲的关系问题。但是在我看来，东原和程、朱的最大分歧还是在对待知识的态度上面。程、朱一方面讲“进学在致知”，另一方面则更重视“涵义须用敬”。东原对“敬”的方面似乎缺乏同情的了解，因为他认为“主敬”是从释氏教人认“本来面目”变易的方法而来，而且“主敬”并不能使人得到事物之“理”。总而言之，他觉得程、朱在“敬”的方面讲得太多，在“学”的方面说得太少。但东原毕竟还是一个儒者，他不但没有完全抛弃儒家所说的“德性”，而且基本上仍然承认人的“德性”是内在的、先天的，不是后天从外而获得的，否则他就会舍孟子而取荀子了。不过德性虽内在于人，但却必须靠后天的知识来培养，使它得以逐渐发展扩充。他毫不迟疑地宣称人的“德性始乎蒙昧，终乎圣智”，中间则全是用学问来扩充德性的过程。所以整个地看，知识的分量在东原的哲学系统中远比在程、朱传统中为重。我们可以说，东原是从内部把程、朱的传统进行了改造：加强了它的知识基础，并削减了它的道德成分。他晚年虽然批评程、朱，但是在程、朱和陆、王之间我们很清楚地可以看出他的偏向是在程、朱一边。对于程、朱，他只觉得他们“道问学”的程度尚不足，对于陆、王，他则认为和老、释一样根本就废弃了“道问学”。由此可知，东原晚年虽同时攻击程、朱和陆、王，但攻击之中大有轻重之分。他既不是笼统地排斥宋儒，也不是因为宋儒讲“义理”之学才加以排斥。一言以蔽之，东原的哲学彻头彻尾是主智的，这是儒家智识主义发展到高峰以后才逼得出来的理论。以往的儒者纵使在个别的论点上偶有和东原近似之处，但是从来没有人想要建立一套以智为中心的哲学系统。

八　结语

根据章实斋的指示，再加上我们对实斋和东原的理论文字的疏解，我们就确切地知道六百年的宋明理学传统在清代并没有忽然失踪，而是逐渐地融化在经史考证之中了。由于“尊德性”的程、朱和陆、王都已改换成了“道问学”的外貌，以致后来研究学术思想史的人已经分辨不出它们的本来面目了。清代当然还有许多号称讲理学的人，但是在章实斋的眼中他们不过是“伪程、朱”、“伪陆、王”而已。其中少数杰出之士，认真地提倡朱学或陆学、如王白田、李穆堂诸人，也都采用了“道问学”的方式。王白田用一生的精力考证朱子的生平和著作，李穆堂也遍读朱、陆之书，而且肯为陆象山一两句近禅的话

翻遍释藏，寻找出处。这些都显然是以考证讲义理，以“道问学”说“尊德性”。王、李诸人的著作虽仍不免有门户之见，但是较之以前王阳明的《朱子晚年定论》和陈建的《学蔀通辨》要客观多了，也谨严多了。在考证运动兴起之后，没有严肃的学者敢撇开证据而空言义理了。

段玉裁晚年颇有推崇理学的表示，又自责生平喜言训诂考证，舍本逐末。这个例子好像表示“尊德性”的空气仍然笼罩着乾嘉的学术界，以致像段玉裁这样的考证大师都要忏悔自己太过于追求“道问学”了。其实这个问题并不能如此简单地处理。本来儒学的重心确在它的道德性、宗教性的方面，而儒学的这一部分则正托身在它的“尊德性”的传统里面。清儒的考证之学虽然发扬了儒家的致知精神，但是同时也不免使“道问学”和“尊德性”分得越来越远。和“尊德性”疏离之后的“道问学”当然不可能直接关系到“世道人心”，也不足以保证个人的“成德”。乾嘉之世，儒家统一性的“道”的观念尚未解体，一意追求知识(尽管是关于儒家经典的知识)的学者在离开书斋的时候难免会怀疑自己的专门绝业究竟于世何补、于己何益。段玉裁类似悔恨的言论应该从这种心理角度去了解，(至于专讲“尊德性”是否必然有补于“世道人心”，甚至是否可以保证个人“成德”，则纯是一事实问类。这里可置之不论。)16 世纪时欧洲有些基督教的人文学者(Christian Humanists)在从事训诂考证(philology)之余也往往流露出歉仄之情，觉得他们的训诂工作无补于弘扬基督教之道。但是如果细察他们生平研治训诂的经过，那真可以说得上是全部生命都贯注在里面。他们事实上是把虔敬上帝的宗教热诚转移到学术研究上面去了。换句话说，学术研究已成为他们的宗教使命了。段玉裁和许多其他乾嘉学者也是如此：他们“尊德性”的精神、“主敬”的精神都具体地表现在“道问学”的上面。段玉裁一方面说他平生不治理学，追悔已晚，一方面却因为不知道“之”、“脂”、“支”三部的古音分别何在，而写信给江有诰说：“足下能知其所以分为三乎？闻老耄，倘得闻而无，岂非大幸！”孔子曾说过“朝闻道，夕死可矣”的话。现在段玉裁竟把儒家这种最壮严的道德情操移用到“闻”古音之“道”上面，这岂不可以说明清儒是用“尊德性”的精神来从事于“道问学”吗？我说清代思想史的中心意义在于儒家智识主义的兴起和发展，我所指的正是这种“道问学”的精神。“智识主义”不过是“道问学”的现代说法而已。其实把清代看做儒家“道问学”的历史阶段并不是我个人的什么特殊发现，清代学者自己就是这样说的。段玉裁的外孙龚自珍告诉我们：儒家之道不出“尊德性”和“道问学”两大端，清代的学术虽广博，但“其运实为道问学”。他说这话是表示对清代儒学的偏向发展有所不满，可是他所下的历史断案却是动摇不了的。但是历史是一种经验知识，我们并不能以一两句富于真知灼见的断语

为满足。清代之运何以为“道问学”,其中仍有无数的曲折在。怎样把这许多曲折原原本本地整理出来,使大家都能看清这一段学术思想发展的内在理路,这才是现代史学工作者的任务。

我在开始就说过,我对清代思想史提出一种新解释是因为我觉得以前从外缘方面来处理清代学术的几种理论不能完全使我信服。无论是“满清压迫”说或“市民阶级兴起”说最多都只能解释清初学术转变的一部分原因,而且也都太着重外在的事态对思想史的影响。“反理学”之说虽然好像是从思想史发展的本身来着眼的,但事实上也是外缘论的一种伸延。因为追溯到最后,“反理学”的契机仍然是满洲人的征服中国激起了学者对空谈心性的深恶痛绝。我虽然批评了以上各种解释,但我自己提出的“内在理路”的新解释,并不能代替外缘论,而是对他们的一种补充、一种修正罢了。学术思想的发展决不可能不受种种外在环境的刺激,然而只讲外缘,忽略了“内在理路”,则学术思想史终无法讲到家、无法讲得细致入微。所以我的新解释,也不是全面性的。事实上,我的新解释是乘旧说的间隙而起。“内在理路”既是思想史的一个客观的组成部分,以前的外缘论者也都多少接触到了它,不过没有达到自觉的境地,更没有在这一方面作过比较有系统的、全面的探讨而已。倘使没有章太炎先生以来的许多思想史先辈留下的种种线索,我不相信我今天能够提出这样一种初步的看法。所以我的新解释的产生,其本身便是思想史“内在理路”的一个最好见证。至于我的说法究竟站不站得住,那当然完全是另外一个问题。最后我必须郑重声明一句,根据“内在理路”来整得清代思想史,我自己的工作也不过刚刚有个初步的头绪。这中间牵涉到无数具体而专门的问题,需要耐心地去解决,而且也决不是我个人的才力和精神所能够承担得起来的。我恳切地盼望有更多的同道来开辟清代思想史研究的新方向!

清代学术思想史重要观念通释

从尊德性到道问学

“尊德性而道问学”一语出于《中庸》，原是不可分的。但自朱熹（元晦）和陆九渊（象山）的鹅湖之会（1175）以后，便逐渐发展出朱子重“道问学”、陆氏重“尊德性”的分别。朱子在《答项平父书》中说：

> 大抵子思以来，教人之法，惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说专是尊德性事，而熹平日所论却是问学上多了。（《朱文公文集》卷五十四）

象山后来辗转读到了这封信，他反驳道：

> 观此则是元晦欲去两短合两长。然吾以为不可，既不知尊德性，焉有所谓道问学？（《象山先生全集》卷三十四《语录上》）

可见朱、陆两人都承认这一分别的存在。元代吴澄出身朱学，但他是江西临川人，或许曾受到当地陆学流风的激荡。因此他对学者说：

> 朱子道问学工夫多，陆子静却以尊德性为主。问学不本于德性，则其弊偏于言语训释之末，果如陆子静所言矣。今学者当以尊德性为本，庶几得之。（虞集《道园学古录》卷三十四《临川先生吴公行状》引）

可见这一分别在后世一般儒者心目中已牢不可破。不但如此，就“偏于言语

训释之末”之言观之，朱子以后“道问学”的观念已狭隘化，而成为讲释经典的同义语了。

明代王守仁（阳明，1472—1529）为友人调解朱、陆异同，仍然沿用这一分别。他认为象山虽“尊德性”，但“未尝不教其徒读书”，朱子虽专以“道问学”为主，但却常说“居敬穷理”、“非存心无以致知”等话头，“亦何尝不以尊德性为事？”（见《阳明全书》卷三十二《年谱》正德六年正月条）这里他也把“道问学”与“读书”等同起来了。他又说：“道问学即所以尊德性。”而不满朱子把“尊德性”与“道问学”分作两件事（见同上三卷《传习录下》“以方向尊德性”条）。可见他终究是偏向象山一边的。

阳明本其“知行合一”之说，坚决否认“道问学”与“尊德性”可以歧而为二。因此他又强调“博文”（相当于“道问学”）和“约礼”（相当于“尊德性”）不能分先后，他肯定地说：“先后之说，后儒支谬之见也。”（同上卷七《博约说》）但“先后之说”并非出于“后儒”，而是朱、陆生前即已存在的，当时朱亨道曾说：

> 鹅湖之会论及教人，元晦之意欲令人泛观博览，而后归之约，二陆之意欲先发明人之本心，而后使人博览。（见《象山先生全集》卷三十六《年谱》淳熙二年条所引）

阳明之后，因王学末流虚言“良知”，尽废学问，引起学者不满，所以渐渐有人出来重新强调“道问学”的重要。黄宗羲在哲学立场上是属于王学的修正派，但他在调和朱、陆异同时竟回到了“先后”的观点上，显与阳明不同。他说：

> 况考二先生之生平自治，先生（按：指象山）之尊德性，何尝不加功于学古笃行？紫阳之道问学，何尝不致力于反身修德？特以示学者之入门，各有先后，曰：此其所以异耳！（见《宋元学案》卷五十八《象山学案》）

稍后全祖望（1705—1755）调停两家，也说：“斯盖其从入之途，各有所重。至于圣贤之全，则未尝得其一而遗其一也。”（见《鲒埼亭集》外编卷十四《淳熙四先生祠堂碑文》）王学内部的人肯公然承认“道问学”与“尊德性”同为通向“圣学之全”的途径，这最可看出当时“道问学”压力之大。学术思想的风气显然正在逐渐转变之中。

王学以外的思想家尤其注重“道问学”的传统。方以智（1611—1671）说：

> 德性、学问本一也，而专门偏重，自成两路，不到化境，自然相訾，今亦听之。……顿悟门自高于学问门，说出"学"字，则似个未悟道底。嗟乎！道是甚么？悟个甚么？……大悟人本无一事，而仍以学问为事，谓以学问为保任也可，谓以学问为茱饭也可，尽古今是本体，则尽古今是工夫，天在地中，性在学问中，寡天无地，乃死天也。(《东西均·道艺》)

方氏早年撰《通雅》开清代考证学的先河，至《东西均》时则已出家为僧。所以他的看法不但代表了17世纪的儒家观点，而且也透露了佛教的新动向。明末禅家已不主张"不立文字"，紫柏真可(1543—1603)有"达道者即文字离文字"之说，颇得方氏的赏识。(见《青原山志略》方氏撰《凡例》所引)同时又有藕益智旭(1599—1655)，为整理佛教典籍之大师，著作等身，所撰《阅藏知津》尤有功于释门"道问学"的兴起。智旭一反禅宗"教外别传"的传统，而采取"离经一字，即同魔说"的立场(见《宗论》五卷三《祖堂出栖禅寺藏经阁记》)。这当和他早年出身程朱理学有关(见《宗论》二卷一《示范启明》)。虽然他后来为释氏扳去，并且欣赏阳明"知行合一"之教，但仍未能完全忘情于儒家"尊德性"与"道问学"的旧公案，他在《性学开蒙》中说：

> 初就儒与消释者，朱注以尊德性为存心，道问学为致知。以致广大、极高明、温故、敦厚属存心，以尽精微、道中庸、知新、崇礼属致知。如两物相需，未是一贯宗旨。所以偏重偏轻，致成大诤。(《宗论》三卷三)

这里的"一贯"说颇近阳明，尤足证明末释家实深受儒学发展的影响。沈曾植指出："明世寺学徒课用制义，憨山大师实基以兴，而诸大师亦多出身秀才者。"(《海日楼札丛》卷五"近世禅学不振，由不读儒书之过"条)智旭的思想便是一个很好的例子。16、17世纪的佛教也有从"尊德性"转向"道问学"的趋势，是丝毫不足为异的。陈垣说：

> 明季心学盛而考证兴，宗门昌而义学起，人皆知空言向壁，不立语文，不足以相慑也。故儒释之学同时丕变，问学与德性并重，相反而实相成焉。"(《明季滇黔佛教考》卷二)

这一论断是有坚强的根据的。

乾嘉以后，经典考证蔚成风尚，学者但知有"道问学"，而不知有"尊德性"，他们笔下虽仍不时出现"尊德性"字样，但在绝大多数情形下都是一种空

泛的门面语，实际已无所指涉了。戴震（1724—1777）的见解在清代中期学术思想史上最具有代表性。他说：

> 宋之陆、明之陈（献章）、王，废讲习讨论之学，假所谓尊德性以美其名，然舍夫道问学则恶可命之尊德性乎？”（见《戴震文集》卷九《与是仲明论学书》）

戴氏此一反诘，显然是针对著上引陆象山“既不知尊德性，焉有所谓道问学”一语而发。于此可见“道问学”在戴氏心中所占的分量之重。明代罗钦顺（1465—1547）也曾反驳过象山这句话，但是他说：

> 此言未为不是，但恐差却德性，则问学直差到底。原所以差认之故，亦只是欠却问学功夫。要必如孟子所言，博学详说，以反说约，方为善学。苟学之不博，说之不详，而蔽其见于方寸之间，虽欲不差，弗可得已。（《困知记》卷一）

罗、戴两人同据“道问学”观点驳象山，然而罗氏依然奉“尊德性”为天经地义，不敢稍有违异，戴氏则径视“尊德性”为虚名而略无忌惮。这一事实最可以表示两个时代思想空气的绝大差异。戴氏又说：

> 试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非复其初；德性资于学问，进而圣智，非复其初明矣。（《孟子字义疏证》卷上“理”字条）

原文辞气远较全氏转述之语为和缓，而且从“今之理学……但资之语录”一语判断，则顾氏所指斥者，显然是当时的王学（心学）末流，这是可以从《日知录》卷二十中“心学”、“举业”、“朱子晚年定论”诸条得到印证的。

后来清代经学的兴起虽然颇受顾氏此语的影响，但此语在思想史上的起源与意义则尚有待于进一步的分析。言理学必“取之五经”的观念早已显露于阳明之世，而且朱子之所以大规模地从事经典整理工作也是这一观念的具体表现。其中关键乃在于宋明理学家都坚持他们的思想是直接得之六经、孔、孟。他们无法摆脱经典文字（朱子所谓“读书”的纠缠正是因为他们必须证明他们所采取的哲学观点确是根据“古义”而来的）。王阳明为什么在龙场

顿悟之后要有“五经臆说”之作(见《阳明全书》卷二十二外集四《五经臆说序》)?又为什么要重定《大学古本》?还不是为了要说明他的“格物”新解确是古圣相传的真血脉吗?

但是问题尚不只此。阳明以来儒学内部“性即理”(程、朱理学)与“心即理”(陆、王心学)的争论日趋激烈,尽管争论的两造都理直气壮,充满自信,但毕竟谁也不能说服谁。所以这场官司是不可能在哲学层次上得到结果的,甚至像黄宗羲(1610—1695)那样熟悉理学文献的人也终不得不发出“心性难明”的慨叹(见《明儒学案》卷四十七《诸儒中一》)。心性官司的两造最后只剩下惟一的最高法院可以上诉,那便是儒学的原始经典。罗钦顺说:

> 程子言:性即理也;象山言:心即理也。至当归一,精义无二。此是则彼非;彼是则此非,安可不明辨之?昔吾夫子赞易,言性属矣。曰:乾道变化,各正性命。曰:成之者性。曰:圣人作易,以顺性命之理。曰:穷理尽性,以至於命。但详味此数言,性即理也,明矣!于心,亦屡言之。曰:圣人以此洗心。曰:易其心而后语。曰:能说诸心。夫心而曰洗、曰易、曰说,洗心而曰以此。试详此数语,谓心即理也,其可通乎?且孟子尝言:理义之悦我心,犹刍豢之悦我口,尤为明白易见。故学而不取证于经书,一切师心自用,未有不自误者也。(《困知记》卷二)

罗氏为了解决几百年来儒学内部争讼不息的中心问题,最后竟乞灵于原始典籍中的语句,这是心性之学必然要转向经学研究的最好说明。理学争论必须“取证于经书”,便是“经学即理学”的真源所在。这是思想史上所谓“回向原典”(return to sources)的普通现象,并不仅中国儒家为然。汤用彤说:

> 大凡世界圣教演进,如至于繁琐失真,则常生复古之要求。耶稣新教,倡言反求圣经。佛教量部称以庆喜(阿难)为师,均斥后世经师失教祖之原旨,而重寻求其最初之根据也。(《魏晋玄学论稿·王弼之周易论语新义》)

这段话恰可以解释从理学发展到经学的“内在理路”。

以观念的最初出现而言,经学即理学之说已始于16世纪的归有光(1507—1571)。费密(1623—1699)说:

> 圣人之道,惟经存之,舍经,无所谓圣人之道。凿空支蔓,儒无是也。归

有光尝辟之云:“自周至于今,二千年间先王教化不复见,赖孔氏书存,学者世守以为家法,讲明为天下国家之具。汉儒谓之讲经,后世谓之讲道。能明于圣人之经,斯道明矣。世之论纷纷然异说者,皆起于讲道也。”有光真不为所惑哉!(《弘道书》卷上《道脉谱论》)

归氏原文见《送何氏二子序》(《震川先生集》9卷),费氏引文乃概括其大意。原文中特别提及当世儒者“敢为异论,务胜于前人,其言汪洋恣肆,亦或足以震动一世之人”,则显然针对王学而发。震川是文学家,不在理学门户之内;但他接受儒家的基本价值,因此也同样关怀儒学的发展,费氏也不是理学门户中人,故其“舍经即无所谓道”之说乃从震川处转手,而稍早尚有钱谦益(1582—1664),直承震川之论。他说:

世谓之讲道,汉谓之讲经,而今圣人之经,即圣人之道也。(《初学集》卷二十八《新刻十三经注疏序》)

这个说法无论在精神上或字面上都和震川《送何氏二子序》完全一致。方以智晚年在青原山持论亦同。他一则曰:

夫子之教,始于诗书,终于礼乐……太枯不能,太滥不切。使人虚标高玄,岂若大泯于薪火。故曰:藏理学于经学。(《青原山志略·凡例》“书院”条)

再则曰:

朱、陆诤而阳明之后又诤,何以定之?曰:且衍圣人之教而深造焉……圣人之经即圣人之道。(同上卷三《仁树楼别录》)

前一语即顾亭林“经学即理学”之说,后一语则与上引钱牧斋之文如出一手,尤其值得注意的是方氏明白指出,只有回到经典始能“定”程朱陆王之“诤”。这正是罗钦顺“取证于经书”的主张。明代理学内部的争辩不可避免地要逼出清代的经学考证,观罗、方诸家之说而益无可疑了。

清代经学的兴起具有哲学的背景,实例甚多。《大学》与《古文尚书》的考辨尤其可以说明问题。《大学》为程、朱理学的基本根据之一,但是对王阳明的心学则构成极大的困扰。前面已提到阳明重订《大学古本》的事。刘宗周

(1578—1645)修正阳明学而别立"慎独"的宗旨，但也因与《大学》言正、诚、格、致的先后次序不合，颇难调停。他因此而有《大学古文参疑》之作，网罗一切可见的版本而加以校订。但是文献与理论之间的矛盾还是不能完全消除。这样终于逼出了陈确(1604—1677)的《大学辨》之作。陈氏断定"大学非圣经"，乃秦以后的作品，其动机纯在解决阳明"致良知"与其师"慎独"说中的理论困难。陈确在《大学辨》中明白地说：

> 故程子之言主敬也，阳明之言致良知也，山阴先生之言慎独也，一也，皆圣人之道也，无勿合也；而以之说《大学》，则断断不可合。欲合之而不可合，则不得不各变其说。各变其说而于《大学》之解愈不可合。不可合于《大学》之解，而又未始不可合于圣人之道，则诸儒之言，固无有勿合也。而有勿合者，徒以《大学》之故而已矣。(《陈确集》别集卷十四《大学辨》)

这段话最可证明陈氏辨伪完全是出于哲学理论上的需要。他并不是一个为辨伪而辨伪的经学家，更重要地，陈氏辨《大学》非圣经，其最终极的目的是摧毁朱子"致知格物"说的根据地，以伸张阳明的"知行合一"及其师的"一贯"之旨，他说：

> 阳明不直攻《大学》，而但与朱子争格致之解，虽谆谆言知行合一，知行无先后，说非不甚正，而《大学》故在也。《大学》纷纷言先言后，有目共见，朱子反得凭《大学》之势，而终以说胜阳明子，故其辨至今不息。呜呼！此亦阳明之过也。(同书卷十四《翠薄山房帖》)

又说：

> 语曰："止沸者抽其薪"，此探本之论也。姚江之合知行，山阴(按：即刘宗周)之言一贯，皆有光复圣道之功，而于《大学》之能，终落落难合。仆痛此入于骨髓，幸天启愚衷，毅然辨《大学》之决非圣经，为孔、曾雪累世之冤，为后学开荡平之路。圣人复起，不易吾言。(同上别集卷十五《答查石丈书》)

这样坦白的供证尤足证明清代经学考证是理学争论的必然归趋。

阎若璩(1636—1704)著《尚书古文疏证》也同样具有哲学的背景。《古文尚书》辨伪起于宋代的吴棫和朱子，早已成经学史上一大公案，故其事初未涉

及哲学问题。阎氏则是一标准考证学者，也和陈确之专治理学者不同。但《古文尚书》中有《大禹谟》一篇，其中有“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”十六字，是明代王学一派人一再强调的“虞廷传心”。此十六字在王学中的重要性，正相当于《大学》格物致知一节在朱子系统中的位置。阎氏指出“人心惟危，道心惟微”出于荀子所引的古代《道经》，也是在文献方面对王学作釜底抽薪。盖阎氏虽非理学家，但他的哲学立场则明明是偏袒程朱，反对陆王的。所以他在《尚书古文疏证》卷八之末论诸儒从祀一条中，一方面主张增祀羽翼程朱的罗钦顺与高攀龙，另一方面则坚持要“近罢阳明、远罢象山。”在陈述何以必须罢祀阳明一节中，他用了相当长的篇幅驳斥阳明“无善无恶心之体”之说。不但如此，在同卷第一一九条中更特引黄宗羲序“疏证”两卷本语，谓“十六字为理学之蠹最甚”。可见他辨“人心”、“道心”一节之伪是出于一种明确的反陆王的意识。故《尚书古文疏证》一书始于辨伪而终于争理学正统，断无可疑。毛奇龄(1623—1716)在清初王学诸人中持门户之见最深，自然识得阎氏的弦外之音，故他在《古文尚书冤词》中特辨“虞廷传心”十六字非伪(卷四)，他在“与潜邱论尚书疏证书”中说：

> 昨承示《尚书疏证》一书，此不过惑前人之说，误以《尚书》为伪书耳。其与朱陆异同则风马不及，而忽诟金溪、姚江，则又借端作横枝矣。……且人心、道心虽荀子有之，然亦荀子引经文。……又且正心诚意，本于《大学》；存心养性，见之《孟子》，并非金溪，姚江过信伪经，始倡心学，断可知矣。(《西河文集·书》卷七)

这封信更证明阎、毛两人表面上虽是争考证的是非，而暗地里则仍继续前代的哲学辩论。这是“藏理学于经学”的最具体的表现。

顾炎武“经学即理学”的理论之所以发生较大的影响，主要是因为他不但有理论而且有方法与著作足为后世示范。他说：

> 愚以为读九经自考文始，考文自知音始。以至诸子百家之书亦莫不然。不揣冒昧，僭为唐韵正一书，而于诗、易二经，各为之音，曰：诗本音，曰：易音。以其经也，故列于唐韵正之前。而学读之，则必先唐韵正，而次及诗、易二书，明乎其所以变，而后三百五篇与卦文彖象之文可读也。其书之条理最为精密。(《亭林文集》卷四《答李子德书》)

后来乾嘉经学基本上即沿着顾氏所指示的途径进行，故音韵、文字都发展成

为独立的知识领域。但这一理论的本身也要等到清代中叶考证学完全成熟以后才臻于完备。戴震说：

> 经之至者，道也，所以明道者，其词也，所以成词者，字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。(《戴震文集》卷九《与是仲明论学书》)

又说：

> 后之论汉儒者，辄曰故训之学云尔，未与于理精而义明。则试诘以求理义于古经之外乎？若犹存古经中也，则凿空者得乎？呜呼！经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之适堂坛之必循其阶而不可以躐等。(同上卷十《古经解钩沈序》)

同时钱大昕也说：

> 六经者，圣人之言。因其言以求其义，则必自诂训始。谓诂训之外别有义理，如桑门以不立文字为最上乘者，非吾儒之学也。(《潜研堂文集》卷二十四《臧玉琳经义杂序》)

以戴、钱两家的立论是建筑在一个世纪的经典考证的基础之上，所以比顾炎武"经学即理学"之说更为具体，也更具自信，但基本精神则显与顾氏先后一贯，钱大昕特别指出"不立文字"的旧公案，足见他尚有"今之理学、禅学也"一语存乎胸中。戴震著《原善》、《易系辞论性》、《读孟子论性》及《孟子字义疏证》诸篇，在理学上别创新解，更使得"经学即理学"不曾流为虚语。无论我们对戴氏的哲学持何种态度，我们终不能不承认它代表了儒家在"道问学"阶段的思想倾向。

经世致用

儒家自始即是一种有体有用之学。宋代儒学复兴尤在体用并重上面见精神。所以胡瑗在苏州与湖州任教，立"经义"与"治事"二斋，一方面讲明六经，一方面习治民、御寇、水利等实事，他的学生刘彝说：

> 圣人之道，有体、有用、有文；君臣父子仁义礼乐，历代不可变者，其体也；诗书史传子集，垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。(《宋元学案》卷一《安定学案》)

可见儒学之用绝不专在少数知识分子"成德"或"成学"一方面，其最终目的是要"措之天下，润泽斯民"。这便是所谓"经世"或"经世致用"。《中庸》"君子尊德性而道问学"一语明明是指社会上领导人物的个人修养而言，不过是"经世"之前的准备工作而已。王安石变法是儒家"措之天下，润泽斯民"规模最大的一次实验，但是不幸失败了。他在《秣陵道中口占》中发出"经世才难就"的慨叹；这句诗最生动地说明了儒家"经世"理想在政治领域内所碰到的挫折之大。南宋以后儒学之所以逐步转为内倾正是这一挫折的必然后果。再从儒学的全面发展来看，宋明理学至刘宗周而止是具有重大的象征意义的。在刘氏的系统中，本体收缩至"意根"，功夫收缩至"慎独"，这就表示出儒学在外在世界受到重重挫折之余，不得不退归内心世界，最后竟退至无可再退之境。

孔子曾说："如有用我者，吾其为东周乎？""吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？"(《论语·阳货篇》)这是儒家本有的一种"用"的冲动。孔子又说："用之则行，舍之则藏。"(《论语·述而篇》)可见"藏"是不得已，属第二义；"用"是正常的期待，属第一义。明代以来，中国专制传统发展到最高峰，儒者不能"行"其道于外，只有"藏"其心于内，这是一种无可奈何的遭遇。但儒家并未完全丧失其原始的"用"的冲动，因此每当政治社会危机深化之际，"经世"的观念便开始抬头，明末与清末都是显例。

"经世"这个名词最早见于《庄子·齐物论》："春秋经世，先王之志"。章炳麟认为此"经世"两字当做"纪年"解(《国故论衡》中《原经篇》)，也许可信。后世也有把这个名词用为"入世"的同义语，以与佛教的"出世"相对者。如陆象山说：

> 儒者虽至于无声无臭，无方无体，皆重于经世；释氏虽尽未来际普度之，皆主于出世。(《象山先生全集》卷二《与王顺伯》)

又明代泰州学派的赵贞吉欲作"二通"以括今之书；内篇曰"经世通"，外篇曰"出世通"。(《明儒学案》卷三十三)这都是"经世"一词的泛用，并不特含"经世致用"的意义。

但16世纪时"经世"的观念已逐渐受到重视。李贽在他的《藏书》中特辟

“经世名臣”一项目，其义已近于“经世致用”。王阳明弟子也常常提及这个名词，如王畿(1498—1583)说：

> 儒者之学以经世为用，而其实以无欲为本。(《王龙溪先生全集》卷十四《贺中丞新源江公武功告成序》)

又说：

> 儒者之学务于经世。然经世之术约有二端：有主于事者，有主于道者。主于事者以有为利，必有所得而后能寓诸庸；主于道者以无为用，无所待而无不足。”(同上《赠梅宛溪擢山东宪副序》)

从字面看，王畿似乎十分肯定“经世致用”，但稍加分析即可见他所说的只是一种“无用之用”。儒家经世自始即是“主于事者”。现在王畿特增出一种“以无为用”而又专“主于道”的经世，其意不过在为他讲“四无”说(即心、意、知、物都是无善无恶)撑儒家的门面而已。王学中只有江右的冯应京才真有经世的倾向，他所编《皇明经世实用编》卷二十八是一部很有影响的书。

但明末真正能开辟经世的风气者则必须以东林学派为重镇。黄宗羲记述顾宪成的讲学宗旨道：

> 先生论学与世为体。尝言：官辇毂念头不在君父上，官封疆念头不在百姓上，至于水间林上三三两两相与讲求性命、切磨德义，念头不在世道上。即有他美。君子不齿也。故会中亦多裁量人物，訾议国政，亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林，庙堂亦有畏忌。(《明儒学案》卷五十八《东林一》)

这才是道地的儒家经世之学，其中所言“水间林下三三两两”则正指王学末流空辩心性者而言。顾允成曾叹谓其兄宪成曰：“吾叹夫今之讲学者，恁是天崩地陷他也不管，只管讲学。”(同上卷六十《东林三》)故东林虽亦继王学之后而辨“无善无恶心之体”，辨本体与功夫，但其根本精神则已走上经世一路。黄宗羲又记高攀龙云：

> 遂与顾泾阳东林书院，讲学其中，每月三日远近集者数百人。以为纪纲世界，全要是非明白，小人闻而恶之。(同上卷五十八)

此“纪纲世界”一语便是“经世”两字的确诂。复社接继东林，且有“小东林”之称，其领袖之一的陈子龙终于崇祯十一年(1638)编成《皇明经世文编》卷五百零四。此书网罗有明一代臣僚奏疏三千余篇，270 年间的治乱事迹与制度沿革因之灿然明备。这才真正是“致用”的经世之学，卷首诸序及凡例等所列赞助及鉴定者之姓名不下数十百人，江南名宦及文社名士几乎无遗漏，可见此书之成端赖众力，并非陈子龙及一二编辑人的功绩。换句话说，“经世”是明末知识界的共同意识。

和“道问学”一样，“经世致用”也是清初儒学上承明代而来的一个普遍动向。所不同者，“道问学”主要出于儒学发展的内在要求，而“经世致用”则是儒学因受外在的刺激而起。不但如此，“道问学”与“经世致用”在当时正是相辅相成，并行不悖的两轮。明末以来，由于儒者痛感水间林下空谈心性之无补于世道，这才觉悟到儒学之体决不能限于“良知之独体”，而必须回向经典，重求内圣外王之整体。从这一点说，不可否认地，“道问学”之兴也自有其外缘的一面。

“经世致用”既是明清之际儒学的一般倾向，因此我们不能把主张“经世”的学者看成一个“学派”。事实上，当时各派的人都同样注重“经世致用”，限于篇幅，此处姑略引顾炎武、李颙、黄宗羲、王夫之诸家言论来说明这一点，顾氏说：

> 孔子之删述六经，即伊尹、太公救民于水火之心……故曰：载之空言，不如见诸行事……愚不揣，有见于此，故凡文之不关六经之指，当世之务者，一切不为。(《亭林文集》卷四《与人书二》)

他又说：

> 君子之为学，以明道也，以救世也。……某自五十以后，笃志经史。……著《日知录》，上编经术、中篇治道、下篇博闻，共三十余卷。有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆。(同上《与人书二十五》)

这显然是要回到原始儒教的“道体”而彰显其经世之大用，即刘彝所谓“举而措之天下，润泽斯民”。而《日知录》分为经术、治道、博闻三篇也与刘氏体、用、文之三分先后若合符节。这里我们更可看出，清初经世的份量远比道问学为重，因为后者是手段，前者才是目的。

李颙是一位宗主陆、王的理学家，与顾氏尊朱抑王的哲学立场适相反。但他注重经世亦与顾氏无异。他说：

> 如明道定心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用。（《二曲集》卷十六《书牍上·答顾宁人先生》）

他更进一步明白地指出：

> 吾儒之教原以经世为宗。（同上卷十四《盩厔答问》）

李氏此语并非虚发，他中年以前曾著《经世蠡测》、《时务急策》等书，晚年讲授仍不失此意。他为受学者所开列的读书目录分为"明体"与"适用"两大类。前者是以陆、王为主的理学书，而后者则从真德秀的《大学衍义》、邱濬的《大学衍义补》、《历代名臣奏议》、《文献通考》等一直列举到明末的经世著作，其中包括屯田、水利、盐政、武备多种实务，尤其值得注意的是他特别看重冯应京的《皇明经世实用编》一书，这可以证明清初经世倾向确是自16世纪流行而来的。最后他感慨地说：

> 右自《衍义》以至《奏议》等书皆适用之书也。噫！道不虚谈，学贵实效。学而不足以开物成务、康济时艰，真拥衾之妇女耳？亦可羞已！"（同上卷七《体用全学》）

李氏平日讲学仍以理学为主，不过他的理学确从自家心身中打熬透悟而得。因此他才真切地体认到"虚谈"道体是当时一般所谓儒者的大病。他倡经世专从"事"的一方面着眼，与王畿"以无为用"而专"主于道"的"经世"真不可同日而语了。

黄宗羲的父亲尊素死于东林党狱，宗羲记其父临死之前的志节有云：

> 先生以开物为务为学，视天下之安危为安危，苟其人志不在宏济艰难，沾沾自顾，拣择题目，以卖声名，则直鄙之为硁硁之小人耳。（《明儒学案》卷六十一《东林四》）

尊素被捕时又对宗羲说："学者不可不通知史事，可读《献征录》。"（《鲒埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》）所以宗羲的经世意识直接得之东林传统，全

祖望论宗羲的学术旨趣有云

> 公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故受业者必先穷经，经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读史。（同上）

宗羲一生主要精力虽用之于总结宋明理学，但他对儒学的新期待则转为兼通经史，以求明体而达用。在这一层次上，他的思想与顾炎武可以说是完全一致的。因此他对空谈心性及舍六经而袭语录也同样地深恶痛绝。“经世致用”必主于事，故史学不容偏废，而尤当留心于当身之史，此亦清初儒者的共同观点。顾氏除《日知录》外，尚有《天下郡国利病书》、《肇域志》各一百卷（后一书稿本已散佚），都是建筑在史学基础之上的经世著作。黄宗羲也是注重史学经世的人，他曾计划编写《宋史补遗》与《明史案》，惜均未成。但他在这一方面实有最卓越的贡献，即中年所撰《明夷待访录》一书。这部书是中国政治思想上最有创造性的著作，但其立说之根据则全在明代的制度史，可以说是史学实用的典范，全祖望记他与黄之传（字肖堂）共读此书的感想云：

> 先生……当与予读《明夷待访录》曰：是经世之文也。（《鲒埼亭集》卷二十二《黄丈肖堂墓碑文》）

这是对《明夷待访录》最确切的评价。

王夫之无论在经学或理学方面都是清初最博大、最精深的学人，经学是他的根本，所以他自许为“六经责我开生面”。（王敔《姜斋公行述》，收在《船山遗书》卷首。）在理学方面他宗主张载，排斥陆、王，同时还能突破程、朱甚至儒家的限制。另一方面，他又是史学大家；他的《读通鉴论》、《宋论》、《黄书》、《噩梦》等都是史学范围内的重要作品。但是他早年曾受到东林学派的激动，推重顾宪成、高攀龙诸人，又曾从游于高攀龙的儿子世泰之门，所以他治史学也是以经世致用为最终目的。他明白地指出：

> 所贵乎史者，述往以为来者师也。为史者，记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法之无由也，则恶用史为？（《读通鉴论》卷六）

他是清代最早正式提出“史学经世”这个观念的人，章学诚比他要迟一百多年（《文史通义》内篇二《浙东学术》）。王夫之中岁以后隐居湘西30年，与并世学

人几乎全无交涉，而持论与顾、黄诸家相近如此，更可见明末经世意识在思想界持续之久和影响之深了。

我们必须了解明末清初儒家注重经世的普遍风气，然后才能确定颜、李学在思想史上的意义与位置。以年世言，颜元（1635—1704）、李塨（1659—1733）上较晚明诸遗老已是第二代、第三代的人了。这时候宋明理学已成强弩之末，而经典考证则尚在初兴的阶段。颜元早年当然是读经史古籍出身的，稍后则出入程朱陆王，而尤好陆王心学。但是这两种学问在当时已无真实生命，因此无法满足他那种认真而又注重实践的性格，这样他就逐渐发展出一种既反对读书著作又反对静坐见性的坚决态度，他以过来人的身份指证这两种功夫不但完全无用，而且大有害于心身，他的正面主张则非常简单，基本上可以归纳为一个“用”字，他尝云：

> 陈同甫谓人才以用而见其能否，安坐而能者不足恃，兵食以用而见其盈虚，安坐而盈者不足恃。吾谓德性以用而见其醇驳，口笔之醇者不足恃，学问以用而见其得失，口笔之得者不足恃。（李塨、王源《颜习斋先生年谱》卷上《丁巳四十三岁条》）

可见无论是“尊德性”或“道问学”，他都以一“用”字断之。他之所以欣赏陈亮也是以“用”为主眼，颜元又说：

> 秦汉以降，则著述讲论之功多而实学实教之力少。宋儒惟胡子立经义，治事斋，虽分析已差而其事颇实矣；张子教人以礼而期行井田，虽未举用而志可尚矣。（《存学编》卷一《明亲》）

他在儒学传统中仅推崇胡瑗、张载两人，因为他们两人重视实用。程、朱、陆、王以下则都在抨击之列。至于胡瑗析经义与治事而二之，他仍不以为然。如果以刘彝体、用、文三分法来衡量，颜氏实仅取“用”之一端而已。但他既以得圣道真传自负，自然不能完全没有经典上的根据，他的根据如下：

> 唐虞之世，学治俱在六府、三事；外六府、三事而别有学术便是异端。周、孔之时，学治只有个三物；外三物而别有学术便是外道。（《颜习斋先生言行录》卷下《世情第十七》）

六府（金、木、水、火、土、谷）、三事（正德、利用、厚生）本之《伪古文尚书》之“大

禹谟”（亦见《左传》文公七年），三物（六德、六行、六艺）则本之《周礼》（《地官·大司徒》），其中对他最亲切而实际的则是礼、乐、射、御、书、数六艺，他的学生问他关于“六艺”的功效，他答道：

> 今于礼、乐、兵、农无不娴，即终身莫之用而没，以体用兼全之气还于天地，是谓尽人道而死，故君子曰终。”（《存学编》卷一《学辨一》）

可知颜元的圣学落实下来便成礼、乐、兵、农四大要目。学者只要能实习这四艺，即是“体用兼全”，可以死而无憾。所以在他的思想系统中道之“体”不须他觅，即存在于“用”之中。

颜氏之学斥程、朱，兼斥陆、王，反读书又反静坐。骤视之似乎前无所承，但细按之则实开明末以来经世致用之风而起。所不同者，顾炎武、黄宗羲、李颙诸人虽重经世而仍守读书穷理的旧传统，即颜氏最钦佩的孙奇逢（1584—1675）与陆世仪（1611—1672）也取径不异：孙氏宗阳明而从事于武备、农事种种实务；陆氏宗朱子而讲求天文、地理、水利、农田、兵法，只有颜氏独树一帜，专在“经世致用”一点上立足，其他一概弃而不道，这可以说明他何以终能形成一个独立的学派。颜学是经世之学，这一事实，他的弟子们曾一再地加以揭出。王源（1648—1710）说：

> 先生初学未几，即学兵法，此所以远迈宋儒，直追三代经世之学也。（《颜习斋先生年谱》卷上二十三岁条按语）

李颙则说：

> 古人之学，礼、乐、兵、农，可以修身，可以致用，经世济民，皆在于斯，是所谓学也。（《存学编》郭金城序所引）

颜元自己也曾用“经世”两字来说明他的学术性格，他说：

> 学而必习，习又必行，固也。今乃谓全不学习经世之事，但明得吾体，自然会经世，是人人皆不勉而中矣！且虽不勉之圣人亦未有不学礼乐而能之者。（《颜习斋先生言行录》卷下《世情第十七》）

颜元严守自己的信条，不肯耗费精神于文字，故不甚提及当时流行的著述。

他的思想渊源遂因此晦而不彰。李塨则要光大师教，故广通声气，不废博览。从他的文字中我们可以清楚地看出颜学的脉络。李氏曾辑诸儒论学一编，名曰《未坠集》，其中李颙“吾儒之学以经世为宗”一条（按即前引《盩厔答问》），颜元批曰：

> 见确如此。……何不举古人三事三物之经世者与人习行哉！（《颜习斋先生年谱》卷下五十八岁条）

这是李塨把颜学安置在当时经世思潮之中并获得其师亲自认可的显证。李氏又指出：

> 明季盱眙冯慕冈（按：冯应京）著《经世实用编》，即重六艺；清初太仓陆桴亭（按：即陆世仪）有《思辨录》，讲究六艺颇悉……皆与习斋说不谋而合。（《恕谷后集》卷十三《醒菴文集序》）

这更是将颜氏的经世意识一直追溯到16世纪了。“经世致用”是弥漫在明清之际思想界的一种共同精神，颜元在不知不觉之间便会感受得到，而不必定得之于某家某书。李塨所说的“不谋而合”是很自然的事。至于李塨本人，则更是有意识地继承并发展了清代的经世传统，他在28岁时即“书廿一史经济可行者于册，曰：《阅史郄视》”（《李恕谷先生年谱》卷二），73岁时又撰《拟太平策》（《自序》）。这显然走的是顾、黄、王诸家史学经世的途径。但李塨已进入考证学成熟的阶段。“经世致用”的外缘既不存在，而颜、李学派所根据的经典又适成为真伪聚讼之所在。颜元反对讲书，认为“有疑乃讲之”（《颜习斋先生年谱》卷上三十五岁条）。不幸他的立论根据便正是“有疑”，逼使李塨不得不走上读书著书之一途。“经世致用”终于淹没在“道问学”的洪流中了。

但是“经世”的意识并没有从中国思想史上完全消失，它仍然深藏在儒学的底层，即使在乾嘉考证学鼎盛的时代，第一流学人也始终不能忘情于“经世致用”。最了解戴震思想的洪榜说：

> 先生（指戴震）抱经世之才，其论治以富民为本。故常称《汉书》云：“王成、黄霸、朱道、龚遂、台信臣等，所居民富，所去民思，生有荣号，死见奉祠，廪廪庶几德让君子之遗风。”先生未尝不三复斯言也。（《戴震文集》附录《戴先生行状》）

章炳麟论戴氏之学也说：

> 震自幼为贾贩，转运千里，复具知民生隐曲，而上无一言之惠，故发愤著《原善》、《孟子字义疏证》，专务平恕。如震所言，施于有政，上不呰苛，下无怨讟，不食孳殖，可以致刑措。……夫言欲不可绝，欲当即为理者，斯固逮政之言，非饬身之典矣。（《太炎文录》卷一《释戴》）

洪、章两氏的论点恰足以互相发明，而章氏掘发戴震哲学的经世背景，所见尤为深透。

钱大昕序明代袁袠所著的一部经世作品曰：

> 夫儒者之学在乎明体以致用，诗书艺礼皆经世之言也。《论语》二十篇、《孟子》七篇，论政者居其半。当时师弟子所讲求者，无非持身、处世、辞受、取予之节，而性与天道虽大贤犹不得而闻。儒者之务实用而不尚空谈如此。（《潜研堂文集》卷二十五《世纬序》）

钱氏在乾嘉学人中最称谨饬，但此序发挥儒学经世之旨则不免情见乎词，我们不难由此窥见他内心深处对现实社会的关注。此外如章学诚本《史学经世》而发为礼贵当时之说。洪亮吉（1746—1809）《意言》切论当世积弊，汪中（1745—1794）撰《哀盐船文》反映盐民的痛苦，都是经史考证学者具有经世意识的显证。汪中出身贫困，与戴震相似，故研治礼经皆期其有益于民生日用。他在给毕沅的信上说：

> 昔子产治郑，西门豹治邺，汲黯治淮阳，黄霸治颍川，虞诩治朝歌，张金义治洛阳，并以良绩光于史册。公既兼其地，又兼其政。邦家之光，民之父母，斯则中所企注者耳。中少日问学实私淑顾宁人处士，故尝推之六经之旨，以合乎世用。（《述学别录·与巡抚毕侍郎书》）

他希望毕沅效法历史上的循吏，正与戴震"论治以富民为本"的观点相一致，他自述治经以顾炎武为楷模，则说明他是自觉地继承了清初儒家的经世精神。他又说：

> 中尝有志于用世，而耻为无用之学，故于古今制度沿革民生利病之事，皆博问而切究之，以待一日之遇。（同上《与朱武曹书》）

在这一段话里，“穷经待后王”（顾炎武诗）与“明夷待访”的意态更是跃然纸上了。

19 世纪初叶，随着社会政治危机的日益加深，儒家的经世意识终于全面复活，魏源辑《皇朝经世文编》始于 1825 年，下距鸦片战争尚十有余年，所以晚清经世思想的兴起决不能解释为对西方挑战的反应，而是中国思想史自身的一种新发展，其外在的刺激也依然是来自中国本土。

闻见之知与德性之知

“闻见之知”（或“见闻之知”）的观念是相对于“德性之知”而成立的，把知分为“德性”与“闻见”两类是宋代儒家的新贡献。大略地说，这一划分始于张载，定于程颐，盛于王阳明，而泯于明清之际。其发展历程适与儒学从“尊德性”转为“道问学”相应。为了比较深入地认识清代思想的性质，对这一观念的历史演变加以整理是有必要的。

张载说：

> 世人之心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心；其视天下，无一物非我。……见闻之知乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。（《正蒙·大心篇》）

张载在这里所要说明的问题主要是圣人何以能超越自我而与天地万物为一体。其关键即在心不为感官（见闻）所限而别具一种更高的抽象认知的能力。由于他把这一高级智能看成人的道德观念的来源，因此称之为“德性所知”。“见闻”与“德性”之别，其经典的根据是《孟子》。《告子上》云：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”但是孟子尚仅就官能而言：他的“思”指向道德，而未必以道德领域为限。张载的划分则特别凸显了道德知识与一般客观知识的对比。这是宋明儒学在“尊德性”阶段所展示的新方向。

程颐进一步把这一分别确定为下面的形式：

> 闻见之知非德性之知，物交物，则知之非内也；今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假见闻。（《二程遗书》卷二十五《伊川先生语十一》）

程颐的说法字面上虽与张载相近，而实则颇有不同。第一，程氏明白以“闻见之知”与“德性之知”对举，而张氏仅云“德性所知”。第二，张氏对“闻见”未作清晰界说，程氏举“博物多能”为例，遂确定“闻见”不限于感官所得的知识。“博物多能”决不能仅靠“耳目之官”，它同样也离不开更高一层的“心之官”。故“德性”与“闻见”正式分为两种截然不同之“知”，其事正式始于程氏。第三，张氏谓“德性所知不萌于见闻”，意即德性不始于闻见，但并未说明是否完全不需要闻见。程氏改“萌”字为“假”字，好像表示“德性”自始至终都与“闻见”无关。这样一来，这两种知识的分别便变得绝对化了，后世关于这个问题的讨论基本上是以程氏的说法为根据的。

由于王阳明自认他所讲的“良知”即是“德性之知”，“良知”和“闻见之知”的关系遂成为王学中的一个中心问题。他的学生欧阳德（字崇一，1497—1554）曾问他道：

> 师云：德性之良知非由于闻见，若曰：“多闻择其善者而从之”，“多见而识之”，则是专求见闻之末，而已落在第二义，窃意良知虽不由见闻而有，然学者之知未尝不由见闻而发。滞于见闻固非，而见闻亦良知之用也。今曰落在第二义，恐专以见闻为学者而言。若致其良知而求之见闻，似亦知行合一之功夫！如何？

欧阳德因为《论语》上明有“多闻”、“多见”之文，深感完全否定“闻见之知”似有未妥，故问其师是否可以在承认“良知”为第一义的大前提下给“闻见之知”安排一个“第二义”的位置。这大概是明代许多“尊德性”的儒者心中所同有的疑问。阳明答曰：

> 良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻……故致良知是学问大头脑，是圣人教人第一义。……若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二，此与专求之见闻之末者虽稍有不同，其为未得精一之旨则一而已。“多闻择其善者而从之”，“多见而识之”，既云择、又云识，其良知亦未尝不行于其间。但其意乃专在多闻多见上去择识，则已失却头脑矣。（《传习录》卷中《答欧阳崇一》）

细察阳明之意，良知虽在本质上是“德性之知”，但其中即包括了“闻见之知”，因为闻见并不在良知之外，而是良知在低一层次（所谓“第二义”）的运作而已。至于良知何以能自我转化为闻见，阳明则未有明白的解说，所以阳明的良知基本上是一种“超知识”的性格。尽管如此，“闻见之知”在阳明的哲学系统中没有独立自足的地位则显然可见。因此他竟公然指责《论语》上那些关于“多闻”、“多见”的说法为“失却头脑”。正是由于阳明对“闻见之知”抱着一种压抑的态度，他的弟子辈最后便走上了“反知识”的一条路。王畿说：

> 夫良知之与知识，争若毫厘，究实千里。同一知也，良知者不由学虑而得，德性之知求诸己也；知识者由学虑而得，闻见之知资诸外也。（《王龙溪语录》卷二《书婺源同志会约》）

依王畿的说法，良知不学不虑，知识则必学必虑。故追求知识与“致良知”适成背道而驰。“闻见之知”在此不仅是“第二义”的，而且具有负面的意义。因此王畿又说：

> 吾人学不足以入圣，亦是不能蒙（按“蒙”指“蒙童”，即赤子之心）。知识反为良知之害，才能反为良能之害，计算反为经纶之害，若能去其所以害之者，复还本来清静之体，所谓溥博渊泉，以时而出，圣功自成，大人之学在是矣。（同上卷五《与阳和张子问答》）

知识有害于良知，必去之而后始能复入圣域，这是王学末流的共同见解。明清之际许多思想家不满意王学，起而加以弹正，其重点之一便是这一绝对化的良知论。

与王阳明同时的王廷相（1474—1544）已正式驳斥“德性之知”与“闻见之知”的区别，他的知识论明确地表现在下面这一节文字中：

> 心者，栖神之舍；神者，知识之本；思者，神识之妙用也。自圣人以下，必待此而后知，故神者在内之灵，见闻者在外之资。物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之。使婴儿孩提之时，即闭之幽室，不接物焉；长而出之，则日用之物不能辨矣，而况天地之高远，鬼神之幽冥，天下古今事变，杳无端倪，可得而知之乎？夫神性虽灵，必藉见闻思虑而知，积知之久，以类贯通，而上天下地，入于至细至精，而无不达矣！虽至圣莫不由此。夫

> 圣贤之所以为知者，不过思与见闻之会而已。世之儒者乃曰思虑见闻为有知，不足为知之至，别出德性之知为无知，以为大知。嗟乎！其禅乎！不思甚矣。殊不知思与见闻必由吾心之神，此内外相须之自然也，德性之知，其不为幽闭之孩提者几希矣。(《王廷相哲学选集·雅述》上篇)

王廷相认定一切知识都是“思”与“见闻”内外会合的结果，故无所谓完全不涉及闻见的“德性之知”。他强调“积知之久，以类贯通”，基本上这是承继了荀子知识论的观点，同时也比较接近朱子《大学》“格物外传”的看法。在阳明良知说盛行的时代，这一知识论的出现在思想史上具有新的意义的，它象征着儒学“尊德性”之境已发展至极限，“道问学”的阶段即将代之而起了。

明代中叶以后，程、朱学派纠正阳明“良知”之说也往往严守“闻见之知”这一关口，吕柟(泾野，1479—1542)和罗钦顺足为代表。《明史》说：“时天下言学者，不归王守仁，则归湛若水，独守程、朱不变者，惟柟与罗钦顺云。”(卷二八二《吕柟传》)《吕泾野先生语录》载：

> 南昌裘汝中问：闻见之知非德性之知。先生曰：大舜闻一善言，见一善行，沛然莫之能御。岂不是闻见？岂不是德性？然则张子何以言不梏于见闻？曰：吾之知本是良的，然被私欲迷蔽了，必赖见闻开拓，师友夹持而后可。虽生知如伏羲亦必仰观俯察，汝中曰：“多闻择其善而从之，多见而识之，乃是知之次也。”是以圣人将德性之知，不肯自居，止谦为第二等工夫。曰：圣人且做第二等工夫，吾辈左夫只做第二等的也罢。殊不知德性与闻见相通，原无许多等第也。(《明儒学案》卷八《河东学案二》)

“德性”与“闻见”相通，做工夫只在“闻见”上，这是针对王学而发的明快驳斥。罗钦顺对良知说的争议尤其深刻。他说：

> 然人之知识不容有二，孟子本意但以不虑而知者名之曰良，非谓别有一知也。今以知恻隐、知善恶、知恭敬、知是非为良知，知视、知听、知言、知动为知觉，是果有二知乎？夫人之视、听、言、动，不待思虑而知者亦多矣。感通之妙捷于桴鼓，何以异于恻隐、羞恶、恭敬、是非之发乎？且四端之发，未有不关于视、听、言、动者，是非必自其口出，恭敬必形于容貌，恶恶臭臭辄掩其鼻，见孺子将入于井，辄匍匐而往救之，果何从而见其异乎？知惟一尔，而强生分别，吾圣贤之书未尝有也。(《困知记》卷五附录《答欧阳少司成崇一》)

罗氏此处驳“良知”与“知觉”不得判然划分为二，“良知”也不能离开“知觉”而悬空地存在，其根据即是朱子对“闻见之知”的意见。有人问朱子：“知有闻见之知否？”朱子答道：

> 知只是一样知，但有真不真，争这些子！不是后来又别有一项知，所知亦只是这个事，如君止于仁，臣止于敬之类。人都知得此，只后来便是真知。（《朱子语类》卷三十四《论语十六，盖有不知而作之者章》）

“后来又别有一项知”即指“德性之知”，朱子根本不承认“知”有“闻见”与“德性”之辨。但因程颐主张此一分别，故下语较含蓄而已。由此可见朱子绝不盲从程颐，在理学史上，一般人虽视程、朱为一派，其实两人之间大有异同在。在这个重要问题上，反而是王阳明沿袭了程颐的观点。后世儒家各据自己的哲学立场为宋明理学划分系统，然皆不免简化与武断之病，其分解愈整齐则离开历史真实也愈远。罗钦顺又谓闻见之知亦有“不待思虑”者，与“德性之知”不异。这对阳明及其后学尤为有力的驳论。罗汝芳(1515—1588)曾持赤子即具无所不知的“良知”之说，以驳斥朱子“由良知以充之以至无所不知”的见解。他的学生不了解这种论点，于是他举例说：

> 今试抱赤子而弄之，人从左呼则目即盼左，人从右呼则目即盼右，其耳盖无时而不听，其目盖无处而不盼，其听其盼盖无时无处而不展转，则岂非无时无处而无所不知能哉！（《盱坛直诠》下卷）

毫无疑问地，罗汝芳在这里是以人的生物本能来解释良知，即是罗钦顺所谓“人之视、听、言、动，不待思虑而知者”。罗汝芳（近溪）在王学传统中与王畿（龙溪）齐名，当时论者即有“龙溪笔胜舌，近溪舌胜笔”（《明儒学案》卷三十四《泰州三》）之说。现在他解释“不学而能”、“不虑而知”的“良知”竟不自觉地陷入罗钦顺所持“德性”与“闻见”同是一“知”的论断。这也是“尊德性”的领域已开拓穷尽的一种朕兆。

刘宗周是明末理学的最后一位大师，他的“慎独”宗旨基本上仍脱胎于阳明“致良知”之教。其子刘汋曾说：“先生于阳明之学凡三变：始疑之，中信之，终而辨难不遗余力。”（《刘子全书》卷四十下《蕺山年谱》六十六岁冬十一月条下附注）像这样一个从王学内部奋斗出来的人，他的批判是特别值得注意的。他晚年批判儒学史上许多二分法的谬误，其中专门涉及阳明者有两条：

> 闻见、德性分言，自阳明子始；顿渐分言，亦自阳明子始。（同上“年谱”六十六岁十二月条）

可见他把“闻见之知”与“德性之知”的划分看成王学的第一特色。这一分法确自阳明以来才成为理学的中心问题，故他归始于阳明也不算严重错误，他对这一问题的正式意见如下：

> 奢世谓闻见之知与德性之知有二。予谓聪明睿知非性乎？睿知之体不能不穷于聪明，而闻见启焉。性亦闻见也，效性而动者学也。今必以闻见为外，而欲坠体黜聪以求睿知，并其睿知而槁矣！是隳性于空，而禅学之谈柄也。（《刘子全书》卷二十九《论语学案》“多闻择善”、“多见而识”条）

他又说：

> 盖良知与闻见之知总是一知，良知何尝离得闻见？闻见何尝遗得心灵？（《明儒学案》卷六十二《蕺山学案·语录》）

以哲学背景而言，刘宗周与王廷相、罗钦顺都不相同，但是关于这个问题的意见竟殊途而同归。其间微有不同者，王、罗两人偏重在说明“德性之知”不能绝对化，刘宗周则偏于加重“闻见之知”在儒学中的分量。这种深微的变迁尤其透露了思想史发展的消息。

这个新的趋向至清初而益为显著。王夫之注张载《正蒙》，虽沿用“德性”与“闻见”的分别，却处处对“闻见之知”露出郑重之意。“德性所知，不萌于见闻”句，注云：

> 见闻可以证于知已知之后，而知不因见闻而发。

注文上半句在原文中并无着落，显然是王夫之为了强调“见闻”的功能而添入的。《正蒙》：“人病其以耳目见闻累其心，而不务尽其心。故思尽其心者，必知心所从来而后能。”注云：

> 耳目见闻皆其（指“灵明”）所发之一曲，而函其全于心以为四应之真知。

> 知此，则见闻不足以累其心，而适为获心之助，广大不测之神化，无不达矣。

按：原文仅言"见闻累其心"，注语则转说"见闻"为何能不为心累，反为获心之助。这里更显出注者正视"闻见之知"的深意。《正蒙》："耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之要也。"注云：

> 多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一，又徒恃非存神而置格物穷理之学也。此篇力辨见闻之小而要归于此，张子之学所以异于陆、王之孤僻也。（以上均见《张子正蒙注》卷四《大心篇》

按：《大心篇》以大、小分别德性与见闻两种"知"，正是后来王阳明良知说的一项重要依据。王夫之因此句正文中一"启"字而特别把张载和陆、王区别开来，其重视"闻见"与"格物穷理"之情已跃然纸上。又《正蒙·乾称篇》："此人心之所自来也"句，注曰：

> 内心合外物以启，觉心乃生焉，而于未有者知其有也；故人于所未见未闻者不能生其心。（同上卷九《乾称篇下》）

此注尤其重要。如果"人于所未见未闻者不能生其心"，那么张载"德性所知，不萌于见闻"的命题便不免要发生动摇了。他在别处又说：

> 知见之所自生，非固有。非固有而自生者，日新之命也。原知见之自生，资于见闻。见闻之所得，因于天地之所昭著与人心之所先得。人心之所先得，自圣人以至于夫妇，皆气化之良能也。（《思问录·内篇》）

可见他的知识论有两个组成部分：一是"见闻"，相当于一般所谓"感觉素材"，一是"人心之所先得"，相当于所谓"理性"，亦即孟子所谓"心之官"。前者是经验的，后者是先验的。但是王夫之自己并不用"德性之知"与"闻见之知"这种分法，虽则他也以后者在认知的层次上高于前者。最重要的是他强调这两个层次的认知不可分离，并且相待而成。一般地说，他把前者的功能划入"格物"的层次，后者则归之"致知"的层次，因此他说：

> 大抵格物之功，心官与耳目均用，学问为主而思辨辅之。所思所辨者皆

> 其所学问之事。致知之功则惟在心官，思辨之主而学问辅之。所学问者乃以决其思辨之疑。致知在格物，以耳目资心之用，而使有所循也。非耳目全操心之权，而心可废也。(《读四书大全说》卷一)

他虽时时对朱子的思想有所指责，但他的知识论基本上则沿袭朱子的格局而有新的发展。程颐"德性之知不假见闻"的观点是和他的哲学系统不相容的。自王阳明以来"闻见之知"在儒学中的地位没有达到过这样的高度。

王夫之在清初是最能深入理学堂奥的人，故讨论"闻见之知"最精到，也最具代表性。顾炎武的理学兴趣甚淡，但是他对"闻见之知"的重视则决不在王夫之之下，他说：

> 圣人所闻所见，无非易也，若曰扫除闻见，并心学易，是易在闻见之外也。……若夫坠肢体、黜聪明，此庄周列御寇之说，易无是也。(《亭林文集》卷四《与友人书二》)

顾氏未涉及"德性之知"的问题，但他力辟"扫除闻见"与"坠体黜聪"之妄则与刘宗周不谋而合，明、清之际思想史的动向由此可见。

下逮乾嘉之世，儒学进入"道问学"的时代，"德性之知"必须建筑在"闻见之知"的广大基础之上既已成为学者间一种共同接受的假定，这一分别便不复是思想界争论的中心了。我们可以下面所引戴震的话代表清代中期的一般见解：

> 《论语》曰：多闻阙疑，慎言其馀，多见阙殆，慎行其馀。又曰：多闻择其善者而从之；多见而识之，知之次也。又曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。是不废多学而识矣。然闻见不可不广，而务在能明于心。一事豁然，使无馀蕴，更一事而亦如是。久之，心知之明，进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉！(《孟子字义疏证》卷下"权"字条)

戴氏的知识论颇近王夫之，即始于"闻见"而终于"心知之明"。若持与朱子《大学》"格物补传"相较，则论致知的阶程亦大体相似。但因戴氏不取朱子"理得于天而具于心"之说，故没有"一旦豁然贯通"，"吾心之全体大用无不明"的最后境界。这正是清代儒学与宋、明理学在知识论上的一个根本分歧之点。

博与约

“博”与“约”是儒学的原始观念之一,《论语》两次以“博”与“约”对举(《雍也》章及《颜渊》章:“君子博学于文,约之以礼”;《子罕》章:“博我以文,约我以礼”)。《孟子》云:“博学而详说之,将以反说约也”(《离娄》下),更进一步涉及两者之间的关系。和“博”与“约”相近的还有“多学”与“一贯”(《论语·卫灵公》:“赐也,女以予为多学而识之者与?”对曰:“然,非与?”曰:“非也,予一以贯之。”)、“学”与“思”(《论语·为政》:“学而不思则罔,思而不学则殆。”)等互相对照的说法,也都属于同一组的观念,在后儒的讨论中常常牵连在一起。

宋明儒者关于这一问题的解释太多了,无法也不必一一列举。大体上说,“博”是“道问学”方面的事,“约”则归缩到“尊德性”上,即道德实践。南宋时朱亨道已指出朱子“欲令人泛观博览,而后归之约”;象山兄弟“意欲先发明人之本心,而后使之博览。”(参看《从尊德性到道问学》篇)这种说法虽过于简化,未必符合双方(尤其是朱子)的原意,但可以说明一般儒者对“博”、“约”关系的认识。朱子说:

> 博学是致知,约礼则非徒知而已,乃是践履之实。(《朱子语类》卷三十三《论语·雍也》)

这是明白地以“博”、“约”分属“道问学”与“尊德性”两境,这一分别大致为后世朱学中人所遵循。故明代胡居仁(1434—1484)云:

> 孔门之教惟博文约礼二事:博文是读书穷理事,不如此则无以明诸心;约礼是操持力行事,不如此无以有诸己。(《明儒学案》卷二《崇仁学案二》引《居业录》)

尽管“约”在朱子的系统中是最后的归宿,但“博”的分量则异常沉重。所以朱子又说:

> 孔子之教人亦博学于文,如何便约得?
>
> 博文工夫虽头项多,然于其中寻将去自然有个约处,圣人教人有序,未有不先于博者。(《朱子语类》卷三十三《论语·雍也》)

明代是儒家“尊德性”的最高阶段，故重“约”而轻“博”。陈献章（白沙，1428—1500）与王阳明可为代表。黄宗羲说：“有明之学至白沙始入精微……至阳明而后大。”（《明儒学案》卷五《白沙学案》序）但是陈第（1541—1617）则说：“书不必读，自新会（陈）始也；物不必博，自余姚（王）始也。”（《一斋集·谬言》）事实上黄、陈两家的论断并不冲突，盖前者所持的标准在“尊德性”，后者则在“道问学”，故各有攸当。陈献章以“自然”为宗，求道不由博览，尝曰：

> 学婪扰则无由见道，故观书博识，不如静坐。（《白沙子全集》卷三《书·与林友》）

他提倡“静坐”便正是为了归宿于“约”。所以他自述为学经历曰：

> 仆才不逮人，年二十七始发愤从吴聘君（与弼）学。其于古圣贤垂训之书盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寝忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之然后见吾此心之体隐然呈露，常若有物。……于是涣然自信曰：作圣之功其在兹乎？（同上《复赵提学佥宪》）

陈氏此处所言甚为亲切，但其废弃博文，专从“静坐”中求“约”的意态也呈露无遗。

王阳明本其“知行合一”之说，将“博”与“约”并成一体，既不分先后，也无所偏废。故就字面上说，他似乎兼摄“博文”与“约礼”，他说：

> 夫礼也者，天理也。天命之性具于吾心，其浑然全体之中而条理节目森然毕具，是故谓之天理。天理之条理谓之礼。是礼也，其发见于外则有五常百行、酬酢变化、语默动静、升降周旋、隆杀厚薄之属。宣之于言而成章，指之于为而成行，书之于册而成训，炳然蔚然，其条理节目之繁至于不可穷诘。是皆所谓文也。是文也者，礼之见于外者也；礼也者，文之存于中者也。文，显而可见之礼也；礼，微而难见之文也。是所谓体用一源，而显微无间者也。是故君子之学也，于酬酢变化、语默动静之间而求尽其条理节目焉。非他也，求尽吾心之天理焉耳矣。求尽其条理节目焉者，博文也；求尽吾心之天理焉者，约礼也。（《王文成公全书》卷七《博约

说》)

稍加分析,我们即可发现阳明已将外在的"博文"紧收于内在的"约礼"上。"礼"是"吾心之天理","文"则是"天理"的"条理节目"。故"文"亦在内心,不在外界,不过表现于外而已。所以最扼要地说,"约礼"只是要此心纯是"天理",而"博文"只是"就理之发见处用功"(见同书卷一《传习录》上)。由此可见,阳明的"博文"彻头彻尾是"尊德性"方面的事,与朱子在"道问学"层次上说"博文"截然异趣。从阳明的观点言,不但朱子"欲令人泛观博览,而后归之约"的程序不能成立,即陆象山"先发明人之本心,而后使人博览"的说法也是有问题的。

但是"博文"在儒学传统中毕竟有它的客观位置,王阳明的新说虽然震动了一世的视听,欲无法完全消解此一客观传统,所以阳明的后学便已不断为这个问题所困扰,而且他们的答案也不能严守阳明的新解,即以"文"为"天理之条理节目"。朱子注《君子博学于文》云:

君子学欲其博,故于文无不考。(《论语集注》卷三《雍也》)

显然是以"文"为今天所谓的"文献",也就是六经古训、前言往行之类。这一传统解释是不容易推翻的,王艮(1483—1541)在《与钱绪山书》中有云:

正诸先觉、考诸古训、多识前言往行,而求以明之,此致良知之道也。观诸孔子曰:"不学诗,无以言。""不学礼,无以立。""五十以学易,可无大过。"则可见矣。然子贡多学而识之,夫子又以为非者,何也?说者谓子贡不达其简易之本,而从事其末,是以支离外求而失之也。故孔子曰:"吾道一以贯之。"一者,良知之本也,简易之道也。贯者,良知之用也,体用一原也。使其以良知为之主本,而多识前言往行,以为蓄德,则何多识之病乎?……故曰:"博学而详说之,将以反说约也。"(《王心斋先生遗集》卷二)

王艮此信的主旨是在"致良知"的大前提下强调博学多识的重要性,而且博识的对象则是古代经典,显然与其师阳明所谓之"文"颇有不同。王艮的观点对泰州派的后学很有影响,罗汝芳说:

孔门立教,其初便当信好古先;信好古先,即当敏求言行。诵其诗,读其

> 书，又尚论其世，是则于文而学之。学而博之；学也者，心解而躬亲……固不徒口说之騰，闻见分资已也。博也者。考古而证今，虽确守一代之典章，尤偏质百王之建置。耳目因洞烛而不遗，心思亦体察而无外也。此之谓"博学于文"。然岂博而已哉！博也者，将以求其约；约也者，惟以崇其礼而已矣。(《盱坛直诠》上卷)

罗氏在泰州学派为再传，在阳明则为三传，他已将阳明"尊德性"的"博文"重新移回"道问学"的传统中来了。而且他的"博文"并不限于六经，其范围已扩大到史学方面，包括"考古以证今"的"百王之建置"了。他的弟子焦竑(1540—1620)终于走上经史考证的途径，其思想上一部分的渊源当于此求之。焦氏在哲学上仍奉阳明为最上宗主，但论及"博约"问题则往往把重点放在"博"的上面。他说：

> 礼者，心之体，本至约也。约不可骤得，故博文以求之。学而有会于文，则博不为多，一不为少。文即礼，礼即文；我即道，道即我。奚畔之有？故网之得鱼，常在一目；而非众目不能成网。人之会道，常至于约；而非博学不能成约。(《焦氏笔乘续集》卷一《读论语》)

他用"非众目不能成网"的比喻来说明"博学"的必要，尤其新鲜而生动，颇能透露出"博"在他内心深处的地位。他在新安讲学，曾有以下一段回答：

> 黄莘阳少参言：颜子殁而圣人之学亡。后世所传是子贡多闻多见一派学问，非圣学也。先生曰："多闻择其善者而从之，多见而识之。"是孔子所自言，岂非圣学？孔子之博学于文，正以为约礼之地。盖礼至约，非博无以通之。故曰："博学而详说之，将以反说约也。"(《澹园集》卷四十二《古城答问》)

新安是朱子的故里，黄莘阳之问也许是针对朱子"道问学"的传统而发。陆象山、王阳明及陆王系统中人几乎没有一个不轻视子贡。在他们看来，子贡注重"多学而识"、"多见"、"多闻"，便是他"学不见道"的确证。朱子对子贡的态度则大不相同。他也以为子贡稍有不足：但他肯定子贡"自知识而入道"，与曾子之"自践履入道"适成对比(《朱子语类》卷二十七《论语・里仁》)。朱子分入道为两型是受到禅宗的影响，所谓达摩传上乘一心之法有"理入"与"行入"两门。子贡自知识入道即是理入；曾子自践履入道则是行人。理入者，藉

教悟宗，可见朱子对子贡采取博学多识的途径基本上是推许的。现在焦竑竟同样断定子贡一派学问为"圣学"，从王学的系统来说，这真是一个极重大的转变。

晚明王学以外的思想家尤其看重博学多识，兹姑举两家之说以概其余。王廷相说：

> 孔子曰："博学于文，约之以礼。"孟子曰："博学而详说之，将以反说约也。"盖博粗而约精，博无定而约执其要，博有过不及而约适中也。此为学、为道千古心法。世儒教人曰：在约而不在博。嗟呼！博恶乎杂者斯可矣！博而正，何害约？不自博而出，则单寡而不能以折中，执一而不能于时措，其不远于圣者几希！（《雅述》上篇）

此处所云世儒教人"在约不在博"主要即指阳明学派而言。王学末流专责博学多识非圣学，而王廷相却反以约不自博出为远于圣，此可识学术风气将变，主"约"论已处于被攻击的地位了。刘宗周曾有"博而不约、俗学也；约而不博、异端也"之语（《论语学案》二），表面上好像不偏不倚。但实际上他的教学重点在"博"不在"约"，故曰：

> 后儒之学多教人理个一，便未必多学。圣门不如此，以子贡之颖悟犹不轻示，必俟其学有得，方道破。若先道破便无持循处。不若且从多学而识自寻来路，久之须有水穷山尽时，所见无非一者。是一乃从多处来，故曰："博我以文，约我以礼。"圣门授受如印板，颜、曾、赐皆一样多学。（同上"多学而识"条）

这也是纠正王学末流重"一贯"、"约礼"而不重"多学"、"博文"的偏向。最后一句尤其重要，他竟认定孔子教学一律从博学多识开始，颜回、曾参无不如此，并不仅子贡一人为然。他不但肯定了"博"是儒家的一个普遍价值，而且还把子贡的地位大为提高了。子贡在宋明儒学史上一向是知识和博学的象征。刘宗周以子贡与颜回相提并论，恰好和王学的观点形成了尖锐的对立。可见他对于"博"与"约"的认识是和他对"闻见"与"德性"的理解完全一致的。

明代中叶以来，考证的风气已逐渐展开。考证是离不开博学的，因此也在不知不觉之间改变了一般人的博约观念。从考证的观点出发，不但"博"是"道问学"的事，而且"约"也有专属于"道问学"层次中者，方以智说得最明白：

> 文章即性道，岂曼语哉！……仲尼不厌叮咛罔、殆；子思曰：吾尝深有思而莫之得也，于学则寤焉……故事就读书一门，列其博约之概。(《通雅》卷首之二《读书类略提语》)

可见方氏之博约是“专就读书一门”而说的。他又说：“学惟古训，博乃能约，当其博，即有约者通之。博学不能观古今之通，又不能疑，焉贵书簏乎?”(《通雅·自序》这里的“约”字显然与“尊德性”无关，所指的乃是知识上的贯通。远在方氏之前，杨慎(1488—1559)已用力提倡“道问学”中的博约了。他在《博约》一篇短论中说：

> “博学而详说之，将以反说约也。”或问反约之后，博学详说可废乎？曰：不可。诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。礼三千三百，一言以蔽之，曰：毋不敬。今教人止诵思无邪、毋不敬六字，诗、礼尽可废乎？(《升庵全集》卷十五)

杨氏虽时时不满朱子，但此处在“道问学”层次上讨论博约之交互为用却上承朱子的传统。朱子云：

> 为学须是先立大本。其初甚约，中间一节甚广大，到末梢又约。……近日学者多喜约，而不于博求之。不知不求于博，何以考验其约？(《朱子语类》卷十一)

在这节话中，“先立大本”也是就学问方面说的，不是陆象山在德性上的“先立其大”。朱子论诸书，也特别戒人不可用“乐而不淫，哀而不伤”，“思无邪”十一个字来代替一部毛诗(同上)。所以将博与约的观念应用于客观知识的领域之内，其事已始于朱子。清代思想家讨论博与约的关系主要即以此一领域为限。

清代儒学开始就标举一“博”字。顾炎武说：

> 颜子之几乎圣也，犹曰：“博我以文”；其告哀公也，明善之功，先之以博学。自曾子而下，笃实无若子夏。而其言仁也，则曰：博学而笃志，切问而近思。今之君子则不然，聚宾客门人之学者数十百人，譬诸草木，区以别矣，而一皆与之言心言性。舍多学而识以求一贯之方；置四海之国家不言，而终日讲危微精一之说。是必其道之高于夫子，而其门弟子之贤

于子贡，祧东鲁而直接二帝之心传者也。我弗敢知也。(《亭林文集》卷三《与友人论学书》)

清初学者虽有由约返博的共同倾向，但以批判晚明以来“舍多学识而以求一贯”的风气而言，持论的锐厉则未有过于顾氏者，他在清代学术思想史上影响特别深远，决不是偶然的。至于他的正面主张，则可以“博学于文”与“行己有耻”两语概括之。他说：

愚所谓圣人之道者如之何？博学于文；曰：行己有耻。自一身以至于天下国家，皆学之事也；自子臣弟友以至出入往来，辞受取与之间，皆有耻之事也。……呜呼！士而不先言耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人，而去之弥远也。(同上)

这节话颇值得进一步分析。第一，顾氏之学以“经世致用”为主眼，故所谓“博学”并不限于书本知识。他在《日知录》中也说：“博学于文，自身而至于家国天下，制之为数度，发之为音容，莫非文也。”(卷九“博学于文”条)从他的治学经过看，这句话是具有实义的，不是空洞的高调。第二，他以“行己有耻”来重新界定“尊德性”的内涵，使儒家的道德在人生上落实化、具体化了，虽然也不免因此失去了理论的深度。但相对于晚明以来空谈心体，性体、良知之类的语言游戏而言，这一斩截的论断自有其道德上的动力，使当时以孔、孟为“清淡”的人无所遁其形(参看同上“夫子之言性与天道”条)。第三，他分别标举“博学于文”与“行己有耻”，至少已于无意之中将知识与道德划为两个互相独立的领域。这在儒学传统上是一重大突破。所以他的朋友张尔岐(1612—1677)期期以为不可。张氏在《答顾宁人书》中云：

愚见又有欲质者，性命之理夫子固未尝轻以示人，其所与门弟子详言而谆复者，何一非性命之显设散见者欤？苟于博学有耻真实践履，自当因标见本，合散知总。……如谓于学人分上了无交涉，是将格尽天下之理，而反遗身以内之理也。(《皇朝经世文编》卷二《学术》)

张氏的感觉十分敏锐，他已看出顾炎武对问题的提示必然要导使“道问学”的“博”与“尊德性”的“约”分道扬镳了。

但是由于顾炎武本人缺乏抽象思辨的兴趣，这个问题仅停留在提出的阶

段。一直到等到戴震出来，道德与知识分立之说才得到比较透彻的发挥。戴氏云：

孟子曰："博学而详说之，将以反说约也。""约"谓得其至当；又曰："守约而施博者，善道也；君子之守，修其身而天下平。""约"谓修其身。六经、孔、孟之书，语行之约，务在修身而已；语知之约，致其心之明而已。未有空指"一"而使人知之求之者。致其心之明，自能权度事情，无几差失，又焉用知"一"求"一"哉？（《孟子字义疏证》卷下"一贯"条）

这里正式标出"行之约"与"知之约"的分别在儒学理论上是一重要发展。前者即"行己有耻"，其事在修身；后者即"博学于文"，其最后归宿在"致其心之明"。由此可见戴氏"闻见不可不广，而务在能明于心"之说便是纯在"知"的层次上论"博"与"约"的（参见《闻见之知与德性之知》篇）。"道问学"的"博"即归宿于"道问学"的"约"，而不是统属于另一"尊德性"的"约"。这样一来，知识和道德便各有领域，不再是"第二义"与"第一义"之间的关系了。他又说：

然则《论语》两言"一以贯之"，朱子于语曾子者，释之云：圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同；曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳。"此解必失之。二章之本义，可得闻欤？

曰："一以贯之"非言"以一贯之"也。道有下学上达之殊致，学有识其迹与精于道之异趋；"吾道一以贯之"，言上达之道即下学之道也；"予一以贯之"，不曰"予学"，蒙上省文。言精于道，则心之所通，不假纷然识其迹也。（同上）

戴氏此处驳朱注，其着眼点亦在"一贯"之"一"字上，因为"一"即"理一分殊"之"一"，指形而上的道体而言，即所谓"得于天而具于心"者。如果"多学而识"，最后仍归于德性之"约"，则知识本身便不可能有独立的价值。这是戴氏的思想系统所不能容纳的。他为了强调道问学的"博"必达于"知之约"，甚至不惜增字解经，说《论语·卫灵公》篇中的"予一以贯之"当解为"予学一以贯之"，从"道问学"的层面言，则"约"或"一贯"只能归于"致心之明"与"得其至当"而已。但依戴氏之说，人若能"致心之明"，而事事"得其至当"，则断无不合乎道德之理，因此戴氏的"圣人"首先必须是一"智"者，不过把"智"扩充发展到极致而已。他说：

> 失理者，限于质之昧，所谓愚也。惟学可以增益其不足而进于智。益之不已，至乎其极，如日月之明，容光必照，则圣人矣。（同上）

在实践中“博学”之所以必然成为清代儒学的最高价值，其故即在于是。关于这一点，我们可节引焦循注《孟子》“博学而详说之，将以反说约也”一语作为总结：

> 不博学而徒凭空悟者，非圣贤之学，无论也。博学而不能解说，文士之浮华也。但知其一端，则诐而非要；但知其大略，则浅而非要。故必无所不解，而后能知其要博。详与博相反，惟博且详，反能解得其约。舍博而言约，何以能解？……戴氏震《孟子字义疏证》云：“约谓得其至当。”阮氏元曾子注释云：“孔门论学，首在于博。……故先生遗文有一未学，非博也。”按：孔、孟所以重博学者，即尧、舜变通神化之本也。人情变动不可以意测，必博学于古，乃能不拘一端。彼徒执一理，以为可以胜天下，吾见其乱矣。（《孟子正义》卷八《离娄》）

焦氏引戴震和阮元的话，把“博学”突出到首要的地位，这一见解在乾、嘉儒学的主流中是具有代表性的。

章学诚把清代“道问学”的主流上溯至朱子。他说：

> 朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难，虽朱子之所求，未敢必谓无失也。然治其学者，一传而为勉斋《黄榦》、九峰（蔡沈），再传而为西山（真德秀）、鹤山（魏了翁）、东发（黄震）、厚斋（王应麟），三传而为仁山（金履祥）、白云（许谦），四传而为潜溪（宋濂）、义乌（王祎），五传而为宁人（顾炎武）、百诗（阎若璩），皆通经服古，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。……生乎今世，因闻宁人、百诗之风，上溯古今作述，有以心知其意，此则通经服古之绪又嗣其音矣。（《文史通义》内篇二《朱陆》）

这是正式以清代经学考证系于朱子的学统之下，故首列顾、阎，殿以戴震。但因此文撰于戴氏生前或甫谢世之际，未便直斥其名，故后十余年，又撰《书朱陆篇后》，明白言之，曰：

戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言理，其说深探本原，不可易矣。

章氏以主流派“道问学”的特色为“求一贯于多学而识，寓约礼于博文”，至少就顾炎武、戴震而言是信而有征。但章氏自述学术渊源则归于陆、王一派。清代朱、陆之分在他看来即是浙东与浙西之别。他说：

世推顾亭林氏为开国儒宗，然自是浙西之学；不知同时有黄梨洲氏出于浙东，虽与顾氏并峙，而上宗王（阳明），刘（宗周），下开二万（斯大，1633—1683；斯同，1638—1702），较之顾氏，源远而流长矣。顾氏宗朱而黄氏宗陆，盖非讲学专家各持门户之见者，故互相推服而不相非诋。学者不可无宗主，而必不可有门户，故浙东、浙西道并行而不悖也，浙东贵专家，浙西尚博雅，各因其习而习也。（同上《浙东学术》）

章氏以“博雅”与“专家”分清代朱、陆异同，即是前者主“博”，后者主“约”的另一说法。盖章氏所谓“专家”乃指“运以别识心裁……成一家言者。”（同上内篇四《申郑》）而“专家”的宗旨首在“以约驭博”，即“不至骛博而失专家之体”（见《章氏遗书》卷十八《文集三·邵与桐别传》及章贻选注语。）所以从表面上说，浙东之“先约后博”与浙西之“先博后约”正与朱、陆最初的分歧相合。但深一层观察则章氏已将陆、王系统在“尊德性”层面所讲的“博”与“约”彻底地知识化了。他撰有《博约》上、中、下三篇，完全从“道问学”的层面讨论“博”与“约”的关系。他说：

学贵博而能约，未有不博而能约者也；以言陋儒荒俚，学一先生之言以自封域，不得谓专家也。然亦未有不约而能博者也；以言俗儒记诵，漫漶至于无极，妄求遍物，而不知尧、舜之知所不能也。（《文史通义》内篇二《博约》中）

这段话不但将“博”与“约”都划入致知问学的范围之内，而且证明“约”与“专家”确是同义语。他又自述为学过程曰：“吾读古人文字，高明有余，沈潜不足，故于训诂考质，多所忽略，而神解精识，乃能窥及前人所未到处。……虽时有卤莽之弊，而古人大体，乃实有所窥。”（同上外篇三《家书》三）可见他所谓由“约”入手即先立其“大体”之意。但他所立之“大”乃“道问学”之“大”，而非陆象山“尊德性”之“大”，其不同是很显然的。在他看来，“高明”与“沈潜”

都源于学者的“性情”，也就是一种求知的直觉倾向。他更进一步肯定这种直觉倾向便是王阳明所谓的“良知”：

> 学术功力必兼性情，为学之方不立规矩，但令学者自认资之所近与力能勉者而施其功力，殆即王氏良知之遗意也。……高明者由大略而切求，沈潜者循度数而徐达，资之近而力能勉者，人人所有，则人人可自得也，岂可执定格以相强欤！王氏“致良知”之说，即孟子之遗言也。良知曰致。则固不遗功力矣。（《博约》下）

这里他又把阳明道德性的“良知”转化为知识性的“良知”了。而为学究当由博而约抑由约而博则完全视其人的性情是“高明”或“沈潜”而定。因此朱陆之别追究到最后乃起于人的求知性情之异趋，他说：

> 高明沈潜之殊致，譬则寒暑昼夜，知其意者交相为功，不知其意者交相为厉也。宋儒有朱陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也。（同上《朱陆》）

章氏正式以“沈潜”与“高明”判划朱、陆，其说虽似创辟，而其实则别有所本。清初费密是最先提出这一分别的人。人有问“程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁言学异同之辨”，费氏说：

> 高明、沈潜，不可偏废。……高明而学焉，则以高明入于道；沈潜而学焉，则以沈潜入于道。道同而所入异，入异而道亦因之不同。韩愈所谓学焉各得其性之所近也。……后世学者，性本沈潜，子夏氏之儒也；而说变焉，自以为尽于圣人之道；执其说非天下之高明，学者之沈潜者从而和，谓其非合于圣人，不知其为沈潜之非高明也。性本高明，子张氏之儒也；而说变焉，自以为尽于圣人之道，执其说非天下之沈潜，学者之高明者皆从而和，谓其非合于圣人，不知其为高明之非沈潜也。圣人之道于是乎异矣。（《弘道书》卷上）

故费氏最后以程、朱属沈潜一型，陆、王则属高明一型。章学诚曾有《书贯道堂文集后》一文（《文中通义》外篇二），专评费氏的儿子费锡璜的著作，证明他熟知费氏父子的学术。章氏“高明”、“沈潜”之说启自费密，是毫无可疑的，但章氏生当“道问学”全盛之世，故对这一点发挥得更深入，更细微，超出费氏的

原有论旨之外了。章氏的浙东之学在清代中叶是一个支流，然而在“博”与“约”的问题上，支流与主流同归于“道问学”之一境。这是清代儒学循内在理路而发展的一个最有力的见证。我们只要将王阳明的“博约说”和章学诚的《博约》三篇加以比较，即可见陆、王一系的思想基调也已在不知不觉之间从“尊德性”转为“道问学”了。

义理·考据·词章

清代中叶，由于考证学的大盛，儒学内部发生了义理、考据、词章的新分类。最先正式提出这一三分法的是戴震，同时姚鼐(1732—1815)与章学诚也各有不同的发挥，自此以后，这一分类便流传在中国学术界，直到今天还没有完全消失。

分学为三种本已由程颐发其端。他说：

> 古之学者一，今之学者三，异端不与焉。一曰文章之学，二曰训诂之学，三曰儒者之学。欲趋道，舍儒者之学不可。(《二程语录》卷十一)

但他视文章、训诂两者与异端无异，即同有害于儒学之“道”：

> 今之学者有三弊：一溺于文章，二牵于训诂，三惑于异端。苟无此三者。则将何归，必趋于道矣。(同上)

程氏的意见大体为后世理学家所沿袭。所以王阳明在《拨本塞源论》中对“训诂之学”、“记诵之学”、“词章之学”同加鄙薄。(《阳明全书》卷二)

但是清代学者重提此一分类时，他们对考据(或训诂)与词章的态度已从否定而变为肯定。“训诂明而后义理明”是清代中期儒学主流派所共同接受的前提，固不待论。词章则由于周敦颐(1017—1073)有“文所以载道”之语(《通书·文辞章》)也已逐渐在儒学传统中取得合法的地位。大体上说，清儒关于义理、考据、词章的争论主要集中在三者之间的相互关系上面，尤以义理与考据之间的关系最是问题的关键所在。兹略依诸家持论先后分疏如下，以展示此一问题在学术思想史上的意义。

戴震三分法之最早见诸文字为乾隆乙亥(1755)《与方希原书》。其言曰：

古今学问之途，其大致有三：或事于理义；或事于制数；或事于文章。事于文章者，等而末者也。……足下好道而肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰："是道也，非艺也。"……圣人之道在六经，汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。譬有人焉，履泰山之巅，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相谋，天地间之巨观，目不全收，其可哉？（《戴震文集》卷九）

这是戴氏早期的见解，以义理、考据、辞章同为求至于道的途辙。但三者之间有高下之别，即义理第一，考据其次，词章居末。此文又蕴涵一重要观点，即此三途最后必求其汇通，然后始能至于道，即所谓"大本"。在《与方希原书》稍前数年，他尚有《答郑丈用牧书》，云：

今之博雅能文章，善考核者，皆未志乎闻道。（同上）

这句话不但足以说明戴氏确置义理于考据与词章之上，而且暗示专门从事于考据或词章则并不能至于道。这种观点是和《与方希原书》完全符合的。

但戴氏自 1754 年到北京以后，由于深受当时汉学考证家的影响，逐渐改变了早年的看法，他中年的见解可以 1765 年所撰《题惠定宇先生授经图》为代表。他说：

言者辄曰："有汉儒之经学，有宋儒之经学，一主于故训，一主于理义。"此诚震之大不能也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空而得之，奚有于经学之云乎哉！惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古县隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。（同上卷十一）

戴氏此时把考据突出到首要的地位，而义理则几乎不复能独立存在了。在同一时期内，他又说：

天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾三者皆庶得其源。（段玉裁《戴东原先生年谱》卷末所引）

这句话说得比较心平气和，不似《题惠定宇先生授经图》中所言之激烈，然而

义理、考据、词章三者成为平列的关系，仍与早年之说大不相侔。当时北京考证风气对他的影响在这里表现得很清楚。章学诚说：

> 近人所谓学问，则以尔雅名物、六书训故，谓足以尽经世之大业，虽以周、程义理，韩、欧文辞，不难一哄置之。其稍通方者。则分考订、义理、文辞为三家，而谓各有其所长，不知此皆道中之一事耳。(《文史通义》外篇三《与陈鉴亭论学》)

章氏在这里分别指出了两种不同的流行观点。第一种突出考据而轻视义理与词章，乃戴氏与一般考据学家所共持的极端之说。第二种平列三者，则是戴氏平时所独持的温和观点。

戴氏中年时期虽与一般考证学家沆瀣一气，但是他的真正学术兴趣却在义理方面，考证不过是通向义理的手段而已。早年时期他尚无自得的义理，因此他以义理属之宋儒，训诂属之汉儒。中年受考证风气的激荡，他一变而尊汉代考据而轻宋人义理。乃至晚年，他撰成《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》诸篇，自以为已得孔、孟义理之真，于是又一变而回到早年的立场，即仍以义理为最尊，而置考据、词章于从属的地位。所以他晚年又对段玉裁说：

> 义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？吾前言过矣。(《戴东原先生年谱》卷末所引)

这是他对中年所持的考证观点坦白地自承错误。他在死前不久曾有《与某书》，其中有云：

> 治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，亦有时附会；吾人附会凿空益多；宋人则恃胸臆为此，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃，我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其解，则所言之意必差，而道从此失。(原在《戴震文集》卷九，现收入《孟子字义疏证》)

这时他不但批评宋儒义理，也公然不满汉、晋故训了。他最尊义理，但不再依傍宋儒凿空所得之义理；他仍然重视考据，但不再依傍汉、晋附会之故训。所以“空所依傍”与“平心体会经文”是他治学的最后归宿。段玉裁说：

> 始玉裁闻先生之绪论矣，其言曰："有义理之学，有文章之学，有考核之学；义理者，文章、考核之源也。熟悉义理，而后能考核、能文章。"……后之儒者划分义理、考核、文章为三，区别不相通，其所为细已甚焉。……先生之治经，凡古训、音韵、算数、天文、地理、制度、名物、人事之善恶是非，以及阴阳气化，道德性命，莫不究乎其实。盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛，用则施政利民，舍则重世立教而无弊。浅者乃求先生于一名一物一字一句之间，惑矣！先生之言曰："六书九数等事为轿夫然，所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。"又尝与玉裁书曰："仆生平著述之大。以《孟子字义疏证》为第一，所以正人心也。"噫！是可以知先生矣。（经韵楼刊本《戴东原集》序）

这是戴氏关于义理、考据、词章三者分界的"晚年定论"。

章学诚的学问三分说受戴震影响甚大，但由于学术路向有别，故两人的见解在大同之中仍有小异，章氏在1776年初晤戴震之后，曾有《与族孙汝楠书》曰：

> 学问之途，有流有别。尚考证者薄词章；索义理者略征实。随其性近而多标独得，则服、郑训诂，韩、欧文章，程、朱语录，固已角犄鼎峙，而不能相下。必欲各分门户，交相讥议，则义理入于虚无，考证徒为糟粕，文章只为玩物。……惟自通人论之则不然。考证即实此义理，而文章乃所以达之之具。（《章氏遗书》二十二卷7集）

此书中"通人"当包括戴震和他本人在内。章氏以义理为主，考证与文章为辅，大体上近于戴氏晚年的持论。不过"考证即实此义理，而文章乃所以达之之具"则似为章氏个人对这个问题的进一步发挥。章氏对于三者之间的关系曾不断进行思考。他后来撰《原道》三篇即是为义理、考证、词章三家划分畛域而设。（见《与陈鉴亭论学》）《原道》下篇云：

> 义理不可空言也，博学以实之，文章以达之，三者合于一，庶几哉！周、孔之道虽远，不啻累译而通矣！（《文史通义》内篇二）

《原道》成于1789年，足见章氏终身守此说不变。但他追溯此三种治学途径的起源则归结到人的性情。他说：

> 由风尚之所成言之，则曰考订、词章、义理；由吾人之所具言之，则才、学、识也；由童蒙之初启言之，则记性、作性、悟性也。考订主于学，辞章主于才，义理主于识。人当自辨其所长矣。记性积而成学，作性扩而成才，悟性达而为识，虽童蒙可与入德，又知斯道之不远人矣。……夫考订、辞章、义理虽曰三门，而大要有二，学与文也。(《文史通义》外篇三《答沈枫墀论学》)

此种本于性情的分析是章学诚的特长，戴震则未尝道及。但此处最值得注意的是他最后竟又将三门约为"学"与"文"两途。这一点直接牵涉到义理与考据之间究属何种关系的问题。章氏屡言不能"空言义理"，必"博学以实之"，则义理并无真正的独立领域，而必须与考据合成一体。他之所以仍存义理与考据两目者，实与他分"由博返约"与"由约至博"两种治学方式有关。前者是戴震的途辙，即所谓"沈潜者循度数而徐达"，后者便是他本人的取径，即所谓"高明者由大略而切求"也(参看《博与约》篇)。不仅此也，这种说法还含有一层深意，即欲将考据一门从戴震的经学中解放出来，使之同可用之于史学与文学的范围之内，所以他在《史考摘要》中特立"考订"一目，并说：

> 考订之学，古无有也。……官师失守，百家繁兴，述事而有真伪，诠理而有是非，学者生承其后，不得不有所辨别，以专一是。而辨别又不可以空言胜也，则推此证彼，引事切理，而考订出焉。(见《章氏遗书》逸篇)

这是说明史学不能没有考据。他又在《吴胥石简》中说：

> 古人本学问而发为文章，其志将以明道，安有所谓考据与古文之分哉！

并自注云：

> 天下但有学问数家，考据者，乃学问所有事，本无考据家。(《文史通义》外篇三)

这不但强调词章也同样要本于考据，并推广考据为一切学问所共有。可见章氏论义理、考据、词章之间的关系，骤视之虽似承袭戴震的规模，细绎之则又未尝没有自出手眼之处。但章氏此书驳"考据与古文之分"是专以袁枚

(1716—1798)为攻击的对象。这里有必要略述袁氏的看法。袁氏从文学观点出发,因此对义理、考据、词章三者的关系具有不同的见解。他对义理问题大体抱存而不论的态度,故曰:"讲学在宋儒可,在今不可;尊宋儒可,尊宋儒而薄汉、唐之儒则不可;不尊宋儒可,毁宋儒则不可。"(《随园文集》二十一卷《宋儒论》)但是以考据与词章而言,则他断然尊词章而轻考据。他虽承认"德行"是"本",文章是"末"的观念,然而他大胆地宣称:"六经者,亦圣人之文章耳。"(同上卷十八《答惠定宇书》)

这可以说是"六经皆文"论,与章学诚的"六经皆史"论同为纠正当时经学考证的偏颇而发。他有时把文章称之为"著作",尝谓"著作"与考据的分别是:

> 一(著作)主创,一(考据)主因;一凭虚而灵,一核实而滞;一耻言蹈袭,一专事依傍;一类劳心,一类劳力。二者相较,著作胜矣。且先有著作而后有书,先有书而后有考据。以故著作者始于六经,盛于周、秦,而考据之学则后汉末而始兴也。(同上卷三十九"散书后记",参看《随园诗话》卷六及补遗卷三)

袁氏以文学创新为其中心观念,故一方面提升"文章"为"著作",使与六经相悖,另一方面则贬抑考据于无足轻重的位置。章学诚持史学观点,故不仅不能废考据,而且将考据范围扩大,融入"学问"之中。他有时甚至以"学问"代替"考据",使考据升级。(见《文史通义》内篇二《原学》下)。至于袁枚所最看重的"文章",则章氏始终视之为"随时表其学问所见之具"(见《文史通义》外篇三《与林秀才》),在三者之中,最居末位。所以推本袁、章两人的分歧,实从文、史观点之异而来。惟章学诚虽攻击袁枚不遗余力,其议论与之相合或通者则往往而有。此层已为世所熟知,故不具论。

姚鼐在1755年初识戴震于北京,服其经学考证,欲奉以为师。戴氏谦辞不受,缴还姚氏自称弟子之书(见《戴震文集》卷九《与姚孝廉姬传书》)。后来姚氏成为桐城派古文巨子,并不断批评戴震及考证学派。但他早年曾与戴震往复论学,故他所持义理、考据、词章三分之说无疑也是受戴氏的启发而来。他说:

> 鼐尝谓天下学问之事有义理、文章、考证三者之分,异趋而同为不可废。一途之中歧分而为众家,遂至于百十家同一家矣。人之才性偏胜,所取之径域又有能有不能焉。凡执其所能而毗其所不为者,皆陋也,必兼收

> 之，乃足为善。(《惜抱轩文集》六《复秦小岘书》)

姚氏以“才性偏胜”言义理、考据、词章之分途，其说颇近章学诚，而不及章氏分解之细密。姚、章亦相过从，彼此之间当互有影响。但姚氏的专业在古文辞，因此他讨论这三者之间的关系有时便从文学的观点出发。他说：

> 余尝论学问之事有三端焉：曰义理也、考证也、文章也。是三者苟善用之，则皆足以相济；苟不善用之，则或至于相害。今夫博学强识而善言德行者，固文之贵也；寡闻而浅识者固又文之陋也。然而世有言义理之过者，其辞芜杂俚近如语录而不文；为考证之过者至繁碎缴绕而语不可了。当以文之至美而反以为病者何哉？其故由于自喜之太过而智昧于所当择也。(《惜抱轩文集》四《述庵文钞序》)

此书显然是以文章为主，义理与考证不但都是供文章家驱遣的材料，而且二者离开了文章也不足以自存。这是姚氏所持的文学观点，与戴震和章学诚截然异趣，但与袁枚颇相近似。

姚鼐与戴、章两人最不相同之处则表现在义理与考据的关系这一问题上，特别是关于义理的界说方面。戴震晚年自负已得孔、孟、六经中的义理之真，故可以取代宋儒之说。他在1777年卒前不久致友人书，曾有“惟义理可以养心”之语(《皇朝经世文编》卷二《学术》二，戴祖启《答衍善问经学书》。关于戴祖启与戴震的交情之深厚，见钱大昕《潜研堂文集》卷四十六《国子监学正戴先生墓志铭》)。此即指其晚年“自得之义理”而言(见焦循《雕菰集》卷七《申戴》)。章学诚也承认戴氏“自得之义理”有超出程、朱以外者，故曰：“及戴著论性、原善诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。”(《文史通义》内篇二《书朱陆篇后》)姚鼐则不然。他生值考证学极盛之世，自然不敢说宋儒解经一字不误，但他确认定程、朱已得孔、孟义理之大而精者。他说：

> 逮宋程、朱出，实于古人精深之旨所得为多，而其审求文辞往复之情亦更为曲当。……然今世学者乃思一切矫之，以专宗汉学为至，以攻驳程、朱为能……因为学问之大害。夫汉人之为言非无有善于宋，而当从者也。然苟大小之不分，精粗之弗别，是则今之为学者之陋，且有胜于往者为时文之士守一先生之说而失于隘者矣。博闻强识以助宋君子之所遗，则可也；以恃跨越宋君子，则不可也。(《惜抱轩文集》六《复蒋松如书》)

他又说：

> 博学强识固所贵焉，而要必以程、朱之学为归宿之地。（《惜抱尺牍》五）

所以姚鼐不但以为考据也须为义理服务，而且他所谓“义理”基本上即是程、朱的义理。他断然地说：

> 戴东原言考证岂不佳？而欲言义理以夺洛、闽之席，可谓愚妄不自量之甚矣。（同上六）

从姚鼐的观点说，考据无论如何精到也只能在技术层面上补充程、朱义理之不足，而不可企图在原则上动摇其整体系统。关于这一点，当时其他在思想上比较守旧的学人也都具有同感。翁方纲（1733—1818）说：

> 近日休宁戴震一生毕力于名物之学，博且勤矣，然亦考订之一端耳。乃其人不甘以考订为事，而欲谈性道以立异于程、朱。（《复初斋文集》卷七《理说驳戴震作》）

这话简直与姚鼐如出一口。但在“道问学”风气的笼罩之下，翁氏在理论上也不得不推重考据的价值并引空谈义理为戒，故曰：

> 考订者，对空谈义理之学而言之也。（同上《考订论》）
> 学者正宜细究考订诂训，然后能讲义理也。宋儒恃其义理明白，遂轻忽《尔雅》、《说文》，不几渐流于空谈耶？（同上《与程无门平钱、戴二君议论旧章》）

然而在实践上他仍奉程、朱义理为治学的最高准绳。所以他在《考订论》（共九篇）中坚持考订最后必须折衷于义理——程、朱的义理。后来姚鼐的弟子方东树（1772—1851）著《汉学商兑》，全面地攻击乾嘉考证学，即以此为其主旨所在。他说：

> 若谓义理即在古经训诂，不当歧而为二；本训诂以求古经，古经明而我心同然之义理以明，此确论也。然训诂不得义理之真，致误解古经，实多有

之。若不以义理为之主，则彼所谓训诂为二而废之。有时废之时，乃政是求义理之真，而去其谬妄穿凿、迂曲不可信者耳！（《汉学商兑》卷中之下）

姚、翁、方诸人以义理为主，考据为辅，表面上看来很近于戴震与章学诚的观点，但深一层观察，则他们所谓的义理只以程、朱所发明者为限，此外更不承认天地间尚有任何可与程、朱相异的义理，这就和戴震与章学诚的主张完全相反了。戴、章两人都认为考据(或“学问”)的最后目的是为了重新发现古人义理——“道”——的真面目，其基本心态不是保守的而是创辟的。故戴震强调“志存闻道，必空所依傍”；章学诚撰《原道》，他自许“其所发明，实从古未凿之窦。”(《文史通义》外篇三十《与陈鉴亭论学》)

戴震与章学诚关于义理的观点不但为保守的程、朱派所非难，而且更受到考据学家的普遍排斥，但是这两个反对派立论的基本假定则完全不同。戴震卒后，洪榜(1745—1779)撰《戴先生行状》，载戴氏“与彭进士允初书”。这是戴氏发挥他“自得之义理”的一篇重要论著。当时朱筠(1729—1781)便主张删去此书。他说：

状中所载答彭进士书，可不必载。性与天道，不可得而闻，何图更于程、朱之外复有论说乎？戴氏所可传者不在此。（见江藩《汉学师承记》卷六《洪榜》）

近代学者往往误会朱筠反对载此书的用意，以为他和姚鼐、翁方纲一样，不允许戴氏在义理方面与程、朱立异。其实朱氏并不是维护程、朱义理的无上权威，而是从极端的考据观点出发，认为一切义理都是“空谈”，程、朱既已误之于前，戴氏不必再蹈覆辙于后。洪榜在答朱筠书中曾推测朱氏有三种可能反对的理由，其第二项云：

其一谓经生贵有家法，汉学自汉、宋学自宋。今既详度数、精训诂，乃可不复涉及性命之旨。返述所短，以揜所长。（同上）

洪氏此说实已勘中朱氏的隐情。因为程、朱义理当时仍是清廷的“正学”，朱氏自不便明言及此也，关于这一点，章学诚在无意之间提供了最坚强的直接证据。章氏在《答邵二云书》中说：

> 时在朱（筠）先生门，得见一时通人，虽大扩生平闻见，而求能深识古人大体，进窥天地之纯，惟戴可与几此。而当时朝中荐绅负重望者，大兴朱氏（筠）、嘉定钱氏（大昕）实为一时巨擘。其推重戴氏，亦但云训诂名物、六书九数，用功深细而已。及见原善诸篇，则群惜其有用精神耗于无用之地。仆当时力争朱先生前，以谓此说买椟而还珠，而人微言轻，不足以动诸公之听。（见《章氏遗书》逸篇）

足见朱筠后来反对在《行状》中载《与彭进士允初书》是和他当初惋惜戴震撰《原善》诸篇出于同一动机：义理根本就是“无用之地”，惟有考据所得才有“可传”的价值。章学诚此书还透露出一个更重要的消息，即戴、章两人（特别是戴氏）从事义理工作，其最大的压力反而是来自考证学派的“巨擘”，如朱筠和钱大昕诸人。在这些考证专家的心目中，义理不过虚存其目，真正的学术则只有考据一门而已。钱大昕说得最斩截：

> 有文字而后有训诂，有训诂而后有义理。训诂者，义理之所由出，非别有义理出乎训诂之外者也。（《潜研堂文集》卷二十四《经籍纂诂序》）

训诂之外既无义理，则义理本无自性。这就毋怪乎朱筠、钱大昕诸人要说戴氏论性、原善诸篇是“空说义理，可以无作”了。姚鼐、翁方纲等旧义理派正式攻击戴氏大抵都在他的身后。他们在学术上既不是当时的主流派，在思想上也缺乏新见地，故纵使曾当面与戴氏有所争议，也不足以动摇他的自信。姚鼐自言“往者在都中与戴东原辈往复尝论此事……非不自度其力小而孤，而义不可以默焉耳。”（《惜抱轩文集》六《复蒋松如书》）可为明证。但朱筠、钱大昕等“中朝荐绅负重望者”一再轻视戴震的义理之学，则在他的心理上必然构成极严重的威胁。戴氏与段玉裁反复讨论义理、考据、词章之间的主从问题，并且明说“以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人”，显然是针对考证派压力所表现的一种强烈反应。他生前以至死后在思想上所遇到的最大敌人不是宋代的旧义理，而是清代的新考据，这是毫无可疑的。

义理、考据、词章三者之间的关系是清代学术思想史上独特的新问题。厘清了各家对于这个问题所持的基本看法，我们才能明白清代中叶以来的思想分野。

"六经皆史"

"六经皆史"是章学诚所提出的命题。但由于此说在清代中叶学术思想史上发生了承先启后的重要作用,因此有必要略加阐释。

作为一个学术运动的纲领而言,"六经皆史"是承顾炎武以来"经学即理学"的纲领而起。顾氏的纲领发展至戴震,已登峰造极。"经学即理学"的基本假定是"道在六经";而六经则必经训诂考证而后明。这就等于说"道"是完全垄断在当时一群经学考证者的手中了。章学诚的专业是所谓"文史校雠",尤以史学为主,因为他自信"于史学盖有天授",而考订训诂"皆非所长"(见《文史通义》外篇三《家书二》)。如果"六经"以外无"道",则从事文史之业的人便永远没有见"道"之望了。在毕生以求"道"为目标的章氏而言,这是一个决不能接受的假定。章氏在1766年初晤戴震之后颇为此问题所困扰。他当时虽然不完全同意戴氏的论点,但学力未充,无法正面反驳。自1788年始,章氏因编《史籍考》的机缘,得读大量史著,见解遂臻成熟。他在《报孙渊如书》中说:

> 承询"史籍考"事,取多用宏,包经而兼采子、集……愚之所见。以为盈天地间,凡涉著作之林皆是史学,六经特圣人取此六种之史以垂训者耳,子、集诸家,其源皆出于史。(《文史通义》外篇三)

这是章氏"六经皆史"说的初步陈述,其含义尚不十分清晰。值得特别注意的是他在这里所用"著作"与"史学"两个名词都是十分郑重的。"著作"又称"著述"或"撰述",是学者深造自得后的成品,即所谓有"别识心裁"而"成一家之言"者。"史学"一词章氏尤不轻以许人,故曰:"整辑排比,谓之史纂;参互搜讨,谓之史考;皆非史学。"(《浙东学术》)又曰:"吾于史学,贵其著述成家。"(《家书》三)近人误会章氏原文,以"一切文字遗存都是史料"之意解之,失之远矣。

章氏《文史通义》开宗明义第一句就说:

> 六经皆史也。古人不著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也。(《易教》上)

这是“六经皆史”说的一个总纲，有承先与启后两个方面。就承先言，“古人未尝离事而言理”仍继续了“经学即理学”的精神，即认为义理不能空谈。但是就启后言，“经”尚非究意义，而必须归结于“史”。这又是对“经学即理学”的一种否定。不仅此也，章氏所谓“史”并不是通常所谓历史，更不是史料，而有特殊含义，即“先王之政典”。夏、商、周三代的“政典”都出专掌文献典制的“史”之手，如府史、内史、外史、太史、小史、御史之类。所以他说：“学者崇奉六经，以谓圣人立言以垂教；不知三代盛时，各守专官之掌故，而非圣人有意作为文章也。”(《文史通义》内篇五《史释》)以六经分别论之，则“《易》掌太卜，《书》藏外史，《礼》在宗伯，《乐》隶司乐，《诗》领于太师，《春秋》存乎国史。”(《校雠通义》内篇一《原道》；亦见《文史通义・原道》中)换句话说，六经是三代圣王纲维天下所遗留下来的正式档案纪录，但经过孔子整理，发明其“义”，以“垂训”后世而已。在这个特定的意义上，章氏遂进而宣称六经并不是“载道”之书，而是“器”：

> 道不离器，犹影不离形。后世服孔子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。(《原道》中)

“道”是先圣先王治天下之“事”，已随时间的流变而俱往，故不可见，可见者只是“先王得位行道，经纬世宙之迹”(《易教》上)，即是六经。“六经皆迹”，“六经皆史”，“六经皆器”，意思都是相通的。他之所以用“器”字，是取“形而上者谓之道，形而下者谓之器”之义，其目的便是要强调六经本身不是“道”，也不“载道”。这样一来，他就把当时经学考证派对“道”的专利权彻底摧毁了。

“六经皆史”之说既立，则“经”也不能完全摆脱时间性。他说：

> 夫道备于六经，义蕴之出于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述，以究大道也。(《原道》下)

这是明说六经中仅有古代之“道”，而不能包括“事变之出于后者”。故依章氏之见，同时经学考证家如戴震之流纵精究“六经”，也不过仅能“发明”属于上古部分的“道”而已。可见章氏“六经皆史”之说是和他对“道”的认识分不开的。他说：“三人居室，而道形矣”，又说“众人不知其然而然，即道”(《原道》上)，显然是把“道”了解为“人事”在时间中的不断流变。易言之，道存在于人类社会的自然发展之中，故永无息止之一日。但是社会的自然发展并不是杂

乱无章的，其中表现出一定的秩序，圣人便是发现此种“秩序”的人。故又曰：“道无所为而自然，圣人有所见而不得不然。”（同上）必须掌握到章氏这一历史哲学的核心，我们才能彻底明白“六经皆史”的含义。他在《浙东学术》中说：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也；后人贵经术，以其即三代之史耳；近人谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。

这一段话包含了两个部分：第一部分指出六经的重要性不在其中所含的抽象义理，而在其“切人事”，因为“道”即寓于“人事”流变——也就是“史”——之中。但六经不能概括史的全程，只不过是“三代之史”。这是从反面来界定“六经皆史”：即“史不尽于六经”，必如此下转语，此一理论的全幅含义始显露无遗。章氏当时深恐“此种议论骇俗下耳目，故不敢多言”（《报孙渊如书》），所以关于此一命题，章氏背面所未言者实远比他正面已言者为重要。

第二部分则是根据“六经皆史”说来批判一般经学考据家的脱离现实。道不在人事之外，六经充其量不过是三代的“人事”。现在经学家误把六经当作先王先圣的“空言”（义理）来研究，自然是不得要领了。至于“浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也”一语，则主要是章氏的“夫子自道”。他在《浙东学术》一文中明说：

> 浙东之学，虽源流不异，而所遇不同。故其见于世者，阳明得之为事功，蕺山得之为节义，梨洲得之为隐逸，万氏兄弟得之为经术史裁，授受虽出于一，而面目迥殊，以各有事事故也。

其中除言万氏兄弟涉及史裁之外，其余皆“各有事事”，何能说“言性命者必究于史”乎？惟有章氏本人专门从事于“文史校雠”之业，平生著述之最大者亦名之为《文史通义》。这才真是通过史学来究明“义理”。他自负能超越当时经学家的便在这里。他说：

> 余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史而自拒文史于道外，则文史亦不成为文史矣。因推原道术，为书约十三篇，以为文史缘起，亦见儒之流于文史，儒者自误以为有道在文史外耳。（《章氏遗书》卷二十九，外集二《姑孰夏课甲编小引》）

章氏此说似谦而实傲，正谓当时考据家的六经不足以尽“道”，惟有他的文史之学才是明“道”的正轨。“姑孰夏课”包括《易教》、《原道》、《原学》、《经解》12篇（各上、中、下三篇）在内，恰是《文史通义》内篇的中心文字。

“姑孰夏课”中“儒之流于文史”一语，其重点实在“史”上。此与章氏在别处所言“经之流变必入于史”（《文史通义》外篇三《与汪龙章书》）命义相同。适可互证。六经是古代之史，仅足以见“道”在古代的发展。如果要认识“道”的全貌则不能不求于六经以后之史。所以章氏重视后世之史犹在六经之上。把这个观点推至其逻辑的结论，则历史愈接近当前便愈重要。《史释》篇说：

> 传曰：“礼时为大”；又曰：“书同文”。盖言贵时王之制度也。学者但诵先圣遗言而不达时王之制度，是以文为鞶帨絺绣之玩而学为斗奇射覆之资，不复计其实用也。……故无志于学则已；君子苟有志于学，则必求当代典章以切于人伦日用，必求官司掌故而通于经术精微，则学为实事而文非空言，所谓有体必有用也。不知当代而言好古，不通掌故而言经术，则悦之文，射覆之鞶学，虽极精能，其无当于实用也审矣。

此处不但以当代典章、官司掌故通于经长之精微，而且列为学者首要之务。这正是因为他把“时王制度”看作“道”的最新发展。从求“道”的观点言，“通经”当然比单纯的“好古”更为重要。通今才能致用，这就涉及“经世”的问题，也是“六经皆史”说的一个基本组成部分。《浙东学术》云：

> 史学所以经世，固非空言著述也。且如六经同出于孔子，先儒以为其功莫大于《春秋》，正以切合当时人事耳。

“经世”必究心于史，尤须注重当代之史，这是明清学人的共同看法（参看《经世致用》节）。章氏不但继承了儒家的“经世”传统，而且进一步把它加以理论化，纳入“六经皆史”说的系统之中了。就这一点说，他在清代思想史上确有创造性的贡献。

但章氏的“六经皆史”说也有其时代的限制，即在其中所隐含的一种权威主义的思想倾向。“六经皆先王之政典”自然是一个有根据的历史论断。但是章氏把这一论断逆用之于当代之史，竟使儒家经学的大义发生了极大的颠倒。因为依照他的说法，“时王之制度”便尤然成为当代的“六经”了。这种权威主义思想最明显地表现在他对“德”与“位”的看法上面。他说：

> 孟子曰:“孔子之谓集大成。”今言集大成者为周公,毋乃悖于孟子之指欤?曰:集之为言,萃众之所有而一之也。自有天地而至唐、虞、夏、商,皆圣人而得天子之位,经纶治化,一出于道体之适然;周公成文、武之德,适当帝全王备,殷因夏监,至于无可复加之际,故得藉为制作典章,而以周道集古圣之成,斯乃所谓集大成也。孔子有德无位,即无从得制作之权,不得列于一成,安有大成可集乎?(《原道》上)

此处章氏明明认定只有居帝王之“位”的人才有“制作之权”。根据这个理论,则道统即出于治统,这几乎和清初李光地(1642—1718)的见地如出一辙了。幸而章氏尚说过:“学于众人,斯为圣人。”又说:“自古圣人皆学于众人之不知其然而然。”(同上)稍稍减轻了一些权威主义的气味。但道统出于治统之说足以使儒家批判现实的精神荡然无存,则终是不可否认的。章氏如此立论或非出于自觉;不过我们正可以从这种地方看出清代专制政治对他的“六经皆史”说发生了多么深刻的影响。

章氏的“六经皆史”说还反映了当时学术史上一个新的发展,即史学逐渐独立自主,并有与经学分庭抗礼之势。“六经皆史”的理论显然涵有化经为史之意,在章氏生前已引起争议。章氏《上朱中堂世叔》(即朱珪)书云:

> 近刻数篇呈诲,题似说经,而文实论史。议者颇讥小子攻史而强说经,以为有意争衡,此不足辨也。……且古人之于经史,何尝有彼疆此界,妄分孰轻孰重哉!小子不避狂简,妄谓史学不明,经师伏、孔、贾、郑,只是得半之道。《通义》所争,但求古人大体,初不知有经史门户之见也。(《章氏遗书》卷二十八,外集一)

此书撰于1796年,所刻者当是《文史通义》内篇卷一诸文,即讨论“六经皆史”的中心作品,可见同时经学家已认为章氏专业既在史学,但不应涉及经学,而“六经皆史”之说则是有意与经学家争衡。章氏虽说“不知有经史门户之见”,但他在别处曾明说“六经初不为尊称”(《文史通义》内篇一《经解》下),此处又谓经师不知史学,“只是得半之道”,其有意于打破经高于史的传统偏见也是无可否认的。不仅章氏为此,钱大昕也曾极力为史学争地位。钱氏经史淹贯,一时无两;平时持论且与惠栋、戴震诸人颇相桴鼓。然而他的学术造诣终以史部最为精到;因此也不免感受到经学家的压力。戴震平日甚至公开地说他是第二人,而以第一人自居。(见江藩《汉学师承记》三卷《钱大昕传》)这一

评价一方面隐指“义理”与“考据”之争（参看“义理、考据、词章”节），但一方面也反映出经学与史学的对峙。他曾说：

> 自惠（栋）、戴（震）之学盛行于世，天下学者但治古经，略涉三史；三史以下，茫然不知，得谓之通儒乎？（江藩前引书）

这种议论和章学诚所谓经师仅得“道”之半如出一口。但钱氏关于经史问题最坦率的意见则见于他晚年（嘉庆五年，1800 年）为赵翼《廿二史札记》所写的序文。“序”略云：

> 经与史岂有二学哉！昔宣尼赞修六经，而尚书、春秋实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文为六略，而世本、楚汉春秋、太史公书、汉著纪列于春秋家，高祖传、孝文传列于儒学，初无经史之别。厥后兰台、东观，作者益繁，李充、荀勖等刱立四部，而经史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石以猖狂诡诞之学，要君窃位，自造三经新义，驱海内而诵习之，甚至诋春秋为断烂朝报。章、蔡用事，祖述荆、舒，屏弃通鉴为元祐学术，而十七史皆束之高阁矣。嗣是道学诸儒讲求心性，惧门弟子之氾滥无所归也，则有诃读史为玩物丧志者，又有谓读史令人心粗者。此特有为言之，而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也。予谓经以明伦，虚灵玄妙之论似精实粗也；经以致用，迂阔深刻之谈似正实非正也。……若元、明言经者，非剿袭稗贩，则师心妄作，即幸而厕名甲部，亦徒供后人覆瓿而已，奚足尚哉！

这篇序文表面上是指责宋、元、明三代重经轻史的偏见，实际上则是向当时一群经学考证家，提出严重的抗议。钱氏虽不持“六经皆史”之说，但“经史不二”或“经史无别”的论点则将“史”提升至与“经”完全相等的地位。钱、章两氏在这一点上显然是殊途同归的，所以此序可以看作清代史学家的“独立宣言”；它和章学诚论“六经皆史”诸篇都是清代中期学术思想史上具有划时代意义的重要文献。

最后，关于章学诚“六经皆史”说的起源问题也应该稍加说明。近人曾努力寻求此说的原始。综合各家所得，最早可追溯到隋代王通的《中说》（卷一《王道》编），宋代则刘道原《通鉴外经》（《自序》）与陈传良《止斋先生文集》（卷四十《徐得之左氏国经序》）也有类似的讲法。明、清以下说者尤众，其最著者有宋濂《龙门子凝道记》（卷下《大学微》）、王阳明《传习录》（卷一）、李贽《焚

书》(卷五"经史相为表里"条)、王世贞《艺苑卮言》(卷一)、胡应麟《少室山房笔丛》(卷二)、顾炎武《日知录》(卷三"鲁颂、商颂"条)、袁枚《随园文集》(卷十《史学例议序》)诸家。

但是细稽以上所列举诸说原文,大抵仅单辞只语,不易确定其意义,章学诚不是一个渊博的学者,他未必曾细读上述诸书,而且他自承记忆力甚差,纵读过也未必一一留下深刻的印象。所以这种探源工作并不能解决思想史上的基本问题。不过章氏既以清代陆、王的正传自命,则王阳明《传习录》对他不能完全没有影响。《传习录》卷一云:

> 爱曰:先儒论六经,以春秋为史,史专记事,恐与五经事体终或稍异。
>
> 先生曰:以事言谓之史;以道言谓之经。事即道,道即事。春秋亦经,五经亦史;易是包牺氏之史,书是尧、舜以下史,礼乐是三代史,其事同,其道同,安有所谓异?
>
> 又曰:五经亦只是史,史以明善恶、示训戒。善为训者时存其迹以示法,恶可为戒者存其戒而削其事以杜奸。

阳明"五经亦史"之论对章氏必有所启发,是不容置疑的。但是阳明认为"史"的功用主要在于"明善恶、示训戒",这却显然不是章学诚"六经皆史"说的重点所在。更重要的,阳明说"以事言谓之史,以道言谓之经",可见他仍未完全摆脱"道在六经"的传统观念。章氏则谓"守六籍以言道,则固不可与言夫道"(《原道》中),"事变之出于后者,六经不能言",又说"六经初不为尊称"。这些论断都比阳明为激进。阳明"事即道,道即事"之说虽颇合乎章氏"六经皆史"的旨趣,但在时间上仍限于三代及三代以前。三代以下之"道"究何所依托,阳明则未加申论。章氏以"道"在历史进程中不断展现的理论,其重点却正是放在"事变之出于后者"的上面。所以章氏之就至少也应看作是阳明观点的重大发展,而不是它的简单翻版。阳明"五经即史"说的直接承继者是李贽。李氏之言曰:

> 经史一物也,史而不经,则为秽史矣,何以垂戒鉴乎?经而不史,则为说白话矣,何以彰事实乎?故《春秋》一经,春秋一时之史也。《诗经》、《书经》,二帝三王以来之史也。而《易经》又示人以经之所自出,史之所从来,为道屡迁,变易匪常,不可以一定执也。故谓六经皆史可也。(《焚书》卷五《经史相为表里》)

若仅以字面言，则“六经皆史”一语确由李贽最先提出。但李氏其实只是重复阳明“史以重训戒”的说法，尤不能与章氏的“六经皆史”说等量齐观。何况章氏得见《焚书》的可能性更是微乎其微呢！

总之，章氏的“六经皆史”说基本上是在一定的历史条件下产生的，它是“经学即理学”的理论在清代中叶发展成熟以后所激起的一个反命题，也是陆、王系统经过“道问学”化以后所呈现的一种新面貌，从这一点说，它在清代学术思想史上承先启后的意义是无法否定的。

参考文献举要

一、本篇主要根据各家专集勾勒而成，所引原文均已随处注明书名卷数。间有转引数条亦已查核原书，以免讹误。故原始文献此处概不重出，俾省篇幅。

二、本篇以清代学术思想史上之重要论题为主，即章学诚所谓“因事命篇”。各篇撰写则兼采温纳主编《观念史大辞典》(Philip p. Wiener, ed. , *Dictionary of the History of Ideas-Studies of Selected Pivotal Ideas*, 4 Vols, Charles Scribners' Sons, 1972)的处理方式，即选择若干主要论题，予以较有系统的叙述。重要思想家与思想流派则分别系于各论题之下，不另立专目。但本篇所选论题，除“六经皆史”一节外，均未有研究性的专书或论文可资依据。事属草创，前无所承，故以下所列文献，大体皆仅足供间接参考。事非得已，读者谅之。

三、本篇所选论题以能突出清代学术思想的发展主流为标准，不取赅备无遗。故所择各论题之间皆具内在之关联。以中国传统著作体裁言，本篇宿师章学诚“撰述欲其圆而神”之意；以西方现代治思想史的途经言，则略近洛孚觉艾(Arthur O. Lovejoy)所提倡的“单元观念丛”(unit-ideas)。参考文献的去取亦力求与论述内容相应，不足以言完备。

四、本篇以清代为论述范围，但思想史无法截然以朝代割限；清代学术思想的重要发展无不导源于明代以至宋代。若不穷究其源，清学在中国思想史上的意义即无从彰显。故本篇大体以宋、明为上限，尤注重明代中叶以后的思想变迁。下限则较为明确。即止于19世纪初叶乾、嘉考证学的终结。此下中国思想史进入近代阶段，不属本篇范围。参考文献亦大致以此为断限，但于清代较详，于以前较略，庶不致轻重失当。

五、近人研究清代思想史甚多，专治宋明儒学者亦不少，故关于清学与宋、明传统之间的关系，有种种不同的解释。参考文献则择其较有代表性者，兼收并存之，不必皆与本篇所持观点相合。其中且不乏与本篇旨趣相左者。

读者博览诸家，则可以见学术异同，不为本篇之观点所囿。

一、中文

洪斌等编，方苞订正，《孙夏峰先生年谱》，丛书集成本。

张穆，《顾亭林先生年谱》，收入存萃学社论集（顾亭林先生年谱汇编本），香港崇文书店，1975 年。

——，《阎潜丘先生年谱》，香港崇文书店，1971 年。

章炳麟，《检论》（卷四《通程》、《议王》、《正题》、《清儒》诸篇），章氏丛书本。

——，《太炎文录初编》（卷一《释戴》），章氏丛书本。

刘师培，《汉宋学术异同论》，《刘申叔先生遗书》本，台北华世出版社重印，1975 年。

——，《左盦外集》（卷九《王学释疑》、《近儒学术统系论》、《清儒得失论》、《近代汉学变迁论》诸篇）。

王国维，《国朝汉学戴阮二家之哲学说》，《静安文集》，《海宁王静安先生遗书》本，台湾商务印书馆重印，1976 年。

梁启超，《清代学术概论》。

——，《论中国学术思想变迁之大势》（近世之学术）。

——，《颜李学派与现代教育思潮》。

——，《戴东原哲学》，以上四种均收入梁启超《近代中国学术论》，香港崇文书店印行，1973 年。

——，《中国近三百学术史》，台湾中华书局印行，1962 年。

胡适，《章宝齐先生年谱》，姚名达订补，上海商务印书馆，1931 年（现收入存萃学社论集，《章宝齐先生年谱汇编》，香港崇文书店，1975 年）。

——，《戴东原的哲学》，上海商务印书馆，1927 年。

——，《清代学者的治学方法》，《胡适文存》第一集，远东图书公司印行，台北，1971 年。

——，《费经虞与费密——清学的两个先驱者》，《胡适文存》第三集。

——，《几个反理学的思想家》，《胡适文存》第二集。

钱穆，《朱子新学案》，五册，台北，1971 年。

——，《宋明理学概述》，台湾学生书局印行，1977 年。

——，《王守仁》，上海商务印书馆，1930 年。

——，《中国近三百年学术史》，二册，上海商务印书馆，1937 年。

——，《中国学术思想史论丛》，第七册，台北东大图书公司，1979 年。

——，《中国学术思想史论丛》，第八册，1980 年。

陈垣，《明季滇黔佛教考》，中华书局，1962 年。

冯友兰，《中国哲学史》，香港太平洋图书公司重印本，1970 年。

侯外庐,《中国思想通史》,第五卷,人民出版社,1956 年。

杨向奎,《中国古代社会与古代思想研究》,下册,上海人民出版社,1964 年。

容肇祖,《明代思想史》,台北开明书店重印,1962 年。

唐君毅,《中国哲学原论》,上册(第九、第十章:"原格物致知"上下),香港,人生出版社印行,1966 年。

牟宗三,《心体与性体》,三册,台北正中书局,1969 年。

——,《从陆象山到刘蕺山》,台湾学生书局,1979 年。

陈训慈,《清代浙东之史学》,《史学杂志》第二卷第六期,1931 年 4 月。

谢国桢,《黄梨洲学谱》,修订本,香港崇文书店重印,1971 年。

——,《顾宁人学谱》,上海商务印书馆,1930 年。

张舜徽,《顾亭林学记》,香港崇文书店重印,1971 年。

张西堂,《王船山学谱》,香港崇文书店重印,1971 年。

郭霭春,《颜习齐学谱》,香港崇文书店重印,1971 年。

嵇文甫,《王船山学术论丛》,香港崇文书店重印,1973 年。

段忱彦,《清初大儒孙夏峰之学术思想》,辅仁大学出版《新北辰》第三卷第八期,1937 年 8 月。

吴孝琳,《章实斋年谱补正》,原载《说文月刊》第二卷九至十二期,1940 年 12 月—1941 年 3 月。

《章宝齐先生年谱汇编》。

周予同、汤志钧,《章学诚六经皆史说探》,《中华文史论丛》,第一期,1962 年。

钱钟书,《谈艺录》("宝齐六经皆史说探源补阙"条),香港龙门书店重印,1965 年。

周辅成,《戴震的哲学》,《哲学研究》,一九六五年三月号。

肖箑父,《王夫之哲学思想初探》,《王船山学术讨论集》,上册,中华书局,1965 年。

余英时,《方以智晚节考》,香港,新亚研究所,1972 年。

——,《论戴震与章学诚》,香港,龙门书店,1976 年。

——,《从宋明儒学的发展论清代思想史》,收入《历史与思想》,台北联经出版事业公司,1979 年。

——,《清代思想史的一个新解释》,收《历史与思想》。

——,《方以智晚节考新证》,《新亚学术集刊》,第二期(中国近三百年学术与思想史专辑),1979 年。

二、日文

市川安司,《程伊川哲学の研究》,东京,1964 年。

楠本正继,《宋明时代儒学思想の研究》,东京,1969 年。

友枝龙太郎,《朱子の思想形成》,东京,1969 年。

——,《阳明の大学解释たつてこ——诚意と良知——》,《哲学》第十三号,广岛,

1961年。

岛田虔次,《朱子学と阳明学》,东京,1976年。

——,《历史的理性批判——‘六经皆史’の说——》,《岩波讲座哲学》,第四号。

荒木见悟,《章学诚の位置》,《东方学报》,第四十一册,1970年3月。

冈田武彦,《宋明哲学序说》,东京,1977年。

——,《王阳明て明末の儒学》,东京,1970。

荒木见悟,《明代思想研究》,东京,1972年。

安田二郎,《中国近世思想研究》,东京,1948年。

村山吉广,《明学かち清学へ》,《中国古典研究》,第十二号,1964年。

桥本高胜,《孟子字义疏证たのまこ——人间的自然の解释て操作》,木村英一博士颂寿纪念会编,《中国哲学史の展望と探索》,东京,1976年。

河田悌一,《同时代人の眼——章学诚の戴震观》,同上。

张圣岩,《明末中国佛教の研究》,东京,1975年。

坂出祥伸,《方以智の思想》,薮内清、吉田光邦编,《明清时代の科学技术史》,京都大学人文科学研究所,1970年。

三、西文

Wing-tsit Chan, "The Ch'eng-Chu School of Early Ming." in Wm. Theodore de Bary, ed., *Self and Society in Early Ming*, Columbia University Press, 1970.

——, "The Hsing-li ching-i and the ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century", in Wm.

T. de Bary, ed., *The Unfolding of Neo-confucianism*, Columbia University Press, 1975.

Julia Ching, *To Acquire Wisdom, The Way of Wang Yang-ming*, Columbia University Press, 1976.

Wm. theodore de Bary, "A Reappraisal of Neo-Confucianism." in Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*, Chicago University Press, 1953.

——, "Some common Tendencies in Neo-Confucianism." in David S. Nivison and Arthur F.

Wright, eds., *confucianism in Action*, Stanford University Press, 1959.

Paul Demiéville, "Chang Hsüeh-ch'eng and His Historiography." in W. G. Beasley and E. G.

pulleyblank, eds., *Historians of china and Japan*, Oxford University Press, 1961.

Ian McMorran, "Late Ming Criticism of Wang Yang-ming: The Case of Wang Fu-chih", *Philosophy East and West*, XXIII, 1973.

——, "Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition." in *The Unfolding of Neo-*

Confucianism.

David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng*, Stanford University Press, 1966.

Willard J. Peterson, *Bitter Gourd, Fang I-chih and the Impetus for Intellectual change*, Yale University Press, 1979.

——, "Fang I-chih: Western Learning and the 'Investigation of Thing'", in *The Unfolding of Neo-Confucianism.*

——, "The Life of Ku Yen-Wu (1613—1682)", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28(1968) and 29 (1969).

Ying-shih yü, "some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, N. S. XI, nos. 1 and 2 (December, 1975).

——, "Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-century China", *Journal of the American Oriental society*, 100. 2 (1980).

近代红学的发展与红学革命

——一个学术史的分析

在20世纪的中国,《红楼梦》可以说是最受重视的一部文学作品。近五六十年来,研究和评论《红楼梦》的文字,如果全部收集在一起,恐怕会使"汗牛充栋"这个古老的成语失去它的夸张意味。我们知道,远在清代晚期,北京的文士便已嗜好《红楼梦》到了一种"开口必谈"的地步。①大约就是在这个时期,"红学"一词也开始流行起来了。②如果说清末的"红学"还只是一种开玩笑式的诨号,1921年以后"红学"(亦称"新红学")则确实已成为一种严肃的专门之学。由于胡适的提倡,《红楼梦》的考证工作已和中国近代学术的主流——从乾、嘉考据学到"五四"以后的国故整理——汇合了。因此,从学术史的观点来看,"红学"无疑地可以和其他当代的显学如"甲骨学"或"敦煌学"等并驾齐驱,而毫无愧色。

但考证的红学发展到今天已显然面临着重大的危机。众所周知,近代新红学的最中心的理论是以《红楼梦》为作者曹雪芹的自叙传。自传说虽远在18世纪即已由袁枚(1716—1798)道破③,但事实上直到胡适的考证文字问世以后,才逐渐地得到文献上的证实。④所以鲁迅认为《红楼梦》乃作者自叙,"其说之出实最先,而确定反最后。"⑤可是就今天海外——尤其是香港——所能见到的红学讨论而言,鲁迅在1923年所谓"确定"者,似乎又变成不甚确定了。近20年来,我们很清楚地看到,自传说至少已受到三种不同的挑战:第一种是出乎索隐派的复活;第二种起于"封建社会的阶级斗争论";第三种则来自对于《红楼梦》本身所包含的"理想性"的新认识。关于这三种挑战,我们在下文将会分别地有所说明。而目前最使我们困惑的问题则是红学考证何以发生如此严重的危机?难道说50年来许多第一流学者的考证功夫都白费了吗?难道乾、嘉以来号称实事求是的考据完全没有任何客观的基础吗?

为了解答这些问题,我们有必要从学术史的观点来检讨一下近代红学发展的历程。依我个人的看法,目前红学的危机主要是来自它的内部,只有先

弄清楚这个危机的性质，我们才能为红学研究寻找出一条可能的新路向。

我必须先解释一下所谓“学术史观点”究竟是什么意义。我在上面用了“危机”(crisis)一词。这个名词并不是泛指的；它来自库恩(Thomas S. Kuhn)的《科学革命的结构》⑥那部名著。库恩在该书中还提出了一个更重要的中心观念，即所谓“典范”(paradigm)。[按：“paradigm”的观念是库恩从维特根斯坦(Wittgenstein)那里借来的。]由于“典范”和“危机”这两个观念可以帮助我们分析近代红学的发展，我愿意简略地讲一讲库恩的方法论。

以前我们一般的看法是把科学当做和文学、艺术等性质截然不同的东西：文学、艺术等兴衰无常，不是直线进步的；科学则如积薪，总是后来者居上。这个看法当然并不是没有受到怀疑，如人类学家克罗伯(A. L. Kroeber)就曾提出异议。⑦但直到库恩的研究发表之后，我们才真正对科学发展的历程获得一番崭新的认识。根据库恩的提示，我们知道科学的成长并不必然是直线积累的，相反地，它大体上是循着传统与突破的方式在进行着。喜欢讲辩证法的人也许不妨称之为“从量变到质变”。所谓“传统”是指一门科学的研究工作，在常态情形下，具有共同遵守的基本假定、价值系统，以及解决问题的程序。而所谓“突破”，则指着一种科学传统积之既久，内部发生困难，尤其是对于新的事实无法作适当的处理。当这种困难达到了一定的程度时，这一门科学的传统便不可避免地要发生基本性的变化，换言之，即“科学革命”。科学革命一方面突破了旧传统，另一方面又导向新传统的建立，使研究工作进入一个全新的阶段。

根据库恩的理论，一切科学革命都必然要基本上牵涉到所谓“典范”的改变。那么，“典范”(paradigm)究竟是什么意思？库恩在科学革命的结构中对“典范”这个中心观念有极详细而复杂的讨论。但简单地说，“典范”可以有广狭二义：广义的“典范”指一门科学研究中的全套信仰、价值和技术(entire constellation of beliefs, values, and techniques)，因此又可称为“学科的型范”(disciplinary matrix)。狭义的“典范”则指一门科学在常态情形下所共同遵奉的楷模(examplars or shared examples)。这个狭义的“典范”也是“学科的型范”中的一个组成部分，但却是最重要、最中心的部分。

库恩的研究充分显示一切“常态科学”(normal science)都是在一定的“典范”的指引之下发展的。科学家学习他的本门学科的过程，通常并不是从研究抽象的理论和规则入手。相反地，他总是以当时最高的具体的科学成就为楷模而逐渐学习得来的。这种具体的科学成就在今天是以教科书的方式出现的；在以往则见之于科学史上所谓经典的作品，如亚里士多德的物理学(Aristotle's *Physica*)、牛顿的原理(Newton's *Principia*)等等。这正是狭义

的“典范”一词之所指。“典范”不但指示科学家以解决疑难的具体方式，并且在很大的程度上提供科学家以选择问题的标准。从科学史上看，可以说一切科学研究的传统都是由于“典范”的出现而形成的。科学研究的传统既经形成之后，大多数科学家都在一特定的“典范”的笼罩之下从事“解决难题”(puzzle-solving)的常态工作。他们的志趣决不在基本性的新发现，并且对于叛离“典范”的异端往往采取一种抗拒的态度。换句话说，库恩的“典范”颇近乎怀特海(A. N. Whitehead)所说的“基本假定”(fundamental assumptions)⑧或柯林伍德(R. G. Collingwood)所说的“绝对前提”(absolute presuppositions)。⑨它们都是在某一个时代中被视为天经地义，而无从置疑的。而且离开了这些“假定”或“前提”，当时的人甚至不知道如何去进行思考或研究。

从上面的讨论可以知道，科学史上树立“典范”的巨人一般地说必须具备两种特征：第一，他不但在具体研究方面具有空前的成就，并且这种成就还起着示范的作用，使同行的人都得踏着他的足迹前进。第二，他在本门学术中的成就虽大，但并没有解决其中的一切问题。恰恰相反，他一方面开启了无穷的法门；而另一方面又留下了无数的新问题，让后来的人可以继续研究下去(即所谓“扫荡工作”mop-up work)，因而形成一个新的科学研究的传统。在科学史上我们说：“哥白尼的天文学”(Copernican astronomy)或“弗洛伊德心理学”(Freudian psychology)，就是因为哥白尼或弗洛伊德是建立“典范”的开山宗师。他们在天文学或心理学方面所创树的楷模使得他们的后学不得不在长时期内埋首于“解决难题”的扫荡工作。

但是科学史上的“典范”并不能永远维持其“典范”的地位。新的科学事实之不断出现必有一天会使一个特定“典范”下解决难题的方法失灵，而终至发生“技术上的崩溃”(technical breakdown)。这就是前面所提到的“危机”一词的确切含义。科学史上“危机”的成因很复杂，有外在的，也有内在的。就外在因素言，如以哥白尼的天文学革命为例，则16世纪要求历法改革的社会压力便曾加深了旧天文学传统的危机。但就内在因素而言，“技术上的崩溃”是一切科学危机的核心。危机导向革命；新的“典范”这时就要应运而生，代替旧的“典范”而成为下一阶段科学研究的楷模了。当然，新旧“典范”的交替，其间并没有一道清楚的界线。有时候，早在旧“典范”如日中天之际，新“典范”即已萌芽，不过当时不受注意罢了。另一方面，新“典范”当令之后，旧“典范”也并不必然完全失去其效用。举例来说，哥白尼天文学并没有完全取代托勒密的系统(Ptolemaic system)。一直到今天，在推定星位的变化方面，托氏天文学仍在被广泛的应用着。

必须说明，上面这一大段关于库恩的科学史方法论的陈述绝不够全面。

库恩结构一书中的理论系统极尽精严与复杂之能事，而我的选择则是有重点的，即以其中可说明近代红学发展的部分为断限。我特别觉得库恩的“典范”说和“危机”说最和我们的论旨相关。⑩

从晚清算起，红学研究史上先后出现过两个占主导地位而又互相竞争的“典范”。第一个“典范”可以蔡元培的《〈石头记〉索隐》为代表。《索隐》写于1915年，但晚清时已有不少人持相似的看法。⑪这个“典范”的中心理论是以《红楼梦》为清初政治小说，旨在宣扬民族主义，吊明之亡，揭清之失。作为一种常态学术，索隐派红学是有其“解决难题”(puzzle-solving)的具体方法的，即胡适所谓之“猜谜”。但“猜谜”一词显然有贬义，对索隐派并不公允。据蔡元培自己的说法，他推求书中人物和清初历史上的人物的关系，共用三法：一、品性相类者；二、轶事有征者；三、姓名相关者。⑫广义地说，这也是历史考证，简单地称之为“猜谜”，似有未妥。但是，蔡元培实际上乃是索隐派“典范”的总结者，而不是开创者，因此在《索隐》一书出版的时候，这个“典范”下的红学研究已是危机重重。索隐的方法虽然可以解决《红楼梦》中的一小部分难题，而绝大部分的难题并不能依照蔡先生的三法来求得解决。蔡先生说：

> 右所证明，虽不及百之一二，然《石头记》之为政治小说，决非牵强傅会，已可概见，触类旁通，以意逆志，一切怡红快绿之文，春恨秋悲之迹，皆作二百年前因话录、旧闻记读可也。⑬

这话未免说得太乐观了些。事实上，《红楼梦》全书此后并未能在索隐派的“典范”下触类旁通。正如胡适所指出的，蔡先生以凤姐给刘姥姥20两和8两银子的事是影射汤斌的生平，可是另外王夫人赠给刘姥姥100两银子的事却在汤斌一生的事迹中找不到影子。因此这一次分量最重的馈赠反而在《〈石头记〉索隐》中没有交代。⑭像这一类的困难最足以显示索隐派红学的内在危机。

另一方面，新材料的不断出现也动摇了索隐派红学的基本假定。这些新材料都好像指向一个共同的结论，即《红楼梦》是作者曹雪芹写他自己所亲见亲闻的曹家的繁华旧梦。这个说法早在乾、嘉时代即已出现，但直到胡适的《〈红楼梦〉考证》(1921年)问世以后才成为一种有系统、有方法的理论。所以胡适可以说是红学史上一个新“典范”的建立者。这个新“典范”，简单地说，便是以《红楼梦》为曹雪芹的自叙传。而其具体解决难题的途径则是从考证曹雪芹的身世来说明《红楼梦》的主题和情节。胡适的自传说的新“典范”支配了《红楼梦》研究达半个世纪之久，而且余波至今未息。这个新红学的传统

至周汝昌的《〈红楼梦〉新证》(1953 年)的出版而登峰造极。在《新证》里,我们很清楚地看到周汝昌是把历史上的曹家和《红楼梦》小说中的贾家完全地等同起来了。其中"人物考"和"雪芹生卒与红楼年表"两章尤其具体地说明了新红学的最后归趋。换句话说,考证派红学实质上已蜕变为曹学了。《新证》以后虽然仍有大量的考证文字出版,并且在个别难题的解决上也多少有所推进,但从红学的全面发展来看,自传说的"典范"已经陷入僵局。这个"典范"所能解决的问题远比它所不能解决的问题为少。这就表示自传说的效用已发挥得极边尽限,可以说到了功成身退的时候了。⑮

1953 年周汝昌《新证》的出版,一方面固然是总结了考证派新红学的发展,而另一方面则也暴露了红学的内在危机。50 年代中大陆上对自传说的开始怀疑和海外索隐派红学的复活,从学术发展史的观点来看,其实都不是偶然的。它们只是红学危机的一些可靠的信号而已,这些信号表示红学发展需要有另一个新"典范"的出现。我在前面曾指出自传说近来受到三种不同的挑战,现在让我略说一说这三种挑战在现阶段红楼梦研究上的意义。

先说索隐派的复活。索隐派之所以能重振旗鼓,主要原因之一是由于考证派红学对于几个基本问题尚没有确切的答案。举例言之,《红楼梦》的作者究竟是不是曹雪芹?前八十回和后四十回之间的关系到底如何?脂砚斋又是谁?他(或她)和原作者有什么特殊渊源?这类基本性的问题在考证派红学中虽有种种的解答,但由于材料不足始终不能定于一是。仅就作者问题来说。俞平伯直要到读过了影印的胡藏甲戌本以后才敢肯定地说《红楼梦》的作者是曹雪芹。⑯作者问题尚且如此迟迟不能断案,其余的问题就更可想而知了。但是从"解决难题"的观点来评判,复活了的索隐派较之蔡元培、邓狂言、寿鹏飞、景梅九诸人所论尚未见有重大的突破。⑰钱静方《红楼梦考》中对于索隐派的批判,甚为持平。他说:

> 此说旁征曲引,似亦可通,不可谓非读书得间。所病者举一漏百。寥寥钗、黛数人外,若者为某,无从确指。虽较明珠(按:此指俞曲园谓《红楼梦》系为纳兰明珠之子容若而作)之说,似为新颖。而欲求其显豁呈露,则不及也。要之红楼一书,空中楼阁。作者第由其兴会所至,随手拈来,初无成意。即或有心影射,亦不过若即若离,轻描淡写。如画所师绘之百像图,类似者固多,苟细按之,终觉貌是而神非也。⑱

不过公平一点说,复活后的索隐派也自有其进步之处。最显著的一点即不再坚持书中某人影射历史上某人,而强调全书旨在反清复明或仇清悼明。⑲然

而由于索隐派的解释仍限于书中极少数的主角或故事，因此其说服力终嫌微弱。我们只要更改一个字，就可以照旧援引钱静方的批评："所病者举一漏百。寥寥钗、黛数人外，若者为何，无从确指。"

照我个人的推测，索隐派诸人，自清末以迄今日，都是先有了明、清之际一段遗民的血泪史亘于胸中，然后才在《红楼梦》中看出种种反满的迹象。自乾隆以来，《红楼梦》的读者不计其数，而必待清季反满风气既兴之后而"民族主义"之论始大行其道，这其间的因果关系是值得追究的。而且，如果《红楼梦》作者的用意真是保存汉人的亡国之恨的话，那么我们必须说，《红楼梦》是一部相当失败的小说。因为根据我们现有的材料来判断，在这部书流传之初，它似乎并不曾激起过任何一个汉人读者的民族情感。更费解的是早期欣赏《红楼梦》的读者中反而以满人或汉军旗人为多，如永忠、明义、裕瑞、高鹗等皆是显例。所以，清代末叶以前，誉之者或称《红楼梦》为"艳情"之作，毁之者则或斥其为"淫书"。满人中之最深文周内者，亦不过谓其"诬蔑满人"或"糟跶旗人"而已。但却未见有人说它是"反清复明"的政治小说。[20]所以从社会效果来说，"民族主义"的说法恐不能不打一个很大的折扣。再就考证派和索隐派双方的研究成绩来看，我们也得承认，《红楼梦》作者断归曹雪芹是一个到目前为止最能使人心安理得(即矛盾最少)的结论。换句话说，索隐派尽管复活了，但是却不足以构成对考证派的直接威胁，更不足以解救考证派的内在危机。

对考证派红学的第二种挑战是来自"封建社会阶级斗争论"(以下简称"斗争论")。"斗争论"的大张旗鼓始于1954年围剿俞平伯之役，而目前已取得了大陆上红学研究的正统地位。1973年10月出版的李希凡《曹雪芹和他的〈红楼梦〉》一书是这一派的代表作品。[21]"斗争论"和考证派红学的关系是十分微妙的。从一方面说，它是以胡适、俞平伯诸人的考证成果为全部理论的起点。因此它对索隐派采取了全部拒斥的不妥协态度，但却肯定《红楼梦》是曹雪芹据曹家衰败的历史背景所撰写的小说。甚至考证派尚有争论的断案(如后四十回是否高鹗所续)，在"斗争论"中也迫不及待地被接受了下来。然而从另一方面说，"斗争论"又是乘考证派自传说之隙而起的。李希凡说得很明白：

> 依照胡适的这种对《红楼梦》的反动观点，就只能把这部小说仅仅看成是作家曹雪芹个人和家庭生活的实录，完全抹杀了它所反映的巨大的社会内容，取消了这部小说暴露和批判封建制度的历史价值，因而，也彻底否定了它的艺术典型的概括意义。……俞平伯把胡适所考证的那些结论

> 加以扩充和吹胀,本末倒置地把小说《红楼梦》的内容变成事实考证的对象,又把史实上的曹家和小说中的贾家互相比附,把分析和研究艺术形象的工作变成了剔骨拔刺,以琐细的考证凌迟了人物和情节,使《红楼梦》的完整艺术形象从社会现象中孤立出来,成为偶然的事实碎片。[22]

这一段对于自传说的批评可以说相当能击中要害。但"斗争论"对于《红楼梦》研究而言毕竟是外加的,是根据政治的需要而产生的。它不是被红学发展的内在逻辑(inner logic)所逼出来的结论。而且严格地说,"斗争论"属于历史学—社会史的范畴,而不在文学研究的领域之内。在这一点上它不但没有矫正胡适的历史考证的偏向,并且还把胡适的偏向推进了一步。李希凡说:

> 《红楼梦》之所以具有深广的社会历史意义,是因为这部小说用典型的艺术形象,很深刻地反映了封建社会的阶级斗争,揭露了贵族统治阶级和封建制度的黑暗、腐朽,以及它必然灭亡的趋势。几千年来的封建社会,在这部小说里,留下了真实而完整的形象,给我们以丰富的社会历史的感性知识。因而可以说,读一读《红楼梦》,我们就能更清楚地了解中国的封建社会。[23]

这个看法的本身并没有什么特别不合理的地方。因为一切小说都是在一定的空间和时间中产生的,因此也都不可避免地打上了作者所处的社会背景的烙印。把《红楼梦》当做反映中国传统社会的一个历史文件来看待,从史学的观点说,更是十分重要的。远在清末、民初之际,不少《红楼梦》的读者就已经用这种眼光来对待这部巨著。季新的《〈红楼梦〉新评》便是最显著的一个先例。[24]但是《红楼梦》在客观效用上反映了旧社会的病态是一回事,而曹雪芹在主观愿望上是否主要为了暴露这些病态才撰写一部《红楼梦》则是另外一回事,这是两个完全不同层次上的问题。即使作者在一定的程度上表现了对他的时代和社会的愤恨和控诉,这种愤恨和控诉究竟是不是《红楼梦》中的最中心的主题,也仍然是一个需要研究的问题。其实斗争论者对这一点也并非毫无所知,否则他们就不必花那么大的气力去批判作者的"世界观的历史的、阶级的局限"了。

我们必须承认,在摧破自传说方面,斗争论是有其积极意义的。但斗争论虽可称之为革命的红学,却不能构成红学的革命。(第二个"革命"取库恩之义。)其所以不能构成红学的革命,是因为它在"解决难题"的常态学术工作方面无法起示范的作用。(按:这是指斗争论所示之"范"乃唯物史观应用于

文学作品的一般“典范”,而不是为了解决红学本身特有的难题而建立起来的。)更确切地说,它只是马克思主义的一般历史理论在《红楼梦》研究上的引申。换言之,这是一种借题发挥式的红学。既是借题发挥,则它的结论是否有效便不能单独取决于所借之题——即红学的内在标准,而必须取决于历史唯物论在清初社会史研究方面的整个成绩。这一层自然越出了我们的讨论范围之外。正由于斗争论者是在借题发挥,因此他们对于《红楼梦》的兴趣并不在于了解曹雪芹在作品里企求些什么?又创造了些什么?以及这些企求和创造为什么要通过那样特殊的艺术形式表现出来?所以斗争论者对曹雪芹最苦心建构出来的“太虚幻境”和“大观园”也就最缺乏同情的了解。20世纪下叶的读者自不难在大观园中发现种种阶级斗争的痕迹。但若说曹雪芹创造大观园的主旨便是在描绘18世纪中国的阶级斗争,恐怕作者地下有知是难以首肯的。我们今天诚然有权利用批判的态度来接受《红楼梦》的思想内容和艺术形式,可是这种批判仍必须建筑在客观认知的坚固基础之上。早期的考证派红学在客观认知方面曾有过突破性的贡献,它使我们在很大的程度上“回到曹雪芹的意思”。[25]到了50年代,由于自传说“典范”本身的局限性,考证派实已成强弩之末。大陆上斗争论之适于此时崛起,正如海外索隐派的复活一样,是红学发展将要进入新的突破阶段的一种明确表示。但是不幸得很,也像海外的索隐派一样,斗争论在认知层次上并不能指引红学走出危机,并导向《红楼梦》研究的“科学革命”。必须指出,斗争论之不能承担起红学革命的任务,在性质上却和索隐派无法解除红学的困境颇不相同。索隐派是要用亚里士多德物理学来解决牛顿物理学所遭遇到的困难;而斗争论则显然是想凭借着李森科(Trofim Denisovitch Lysenko)的遗传学来推翻整个生物学的研究传统。真正的红学革命还得要另觅新径。

最后我们要讨论对“自传说”的第三种挑战。第三种挑战到现在为止还没有受到普遍的注意,并且挑战者本身也没有把他们革命性的新见解在理论和方法上提升到自觉的阶段。但是依我个人的看法,这一派的作品里确包含了不少新典范的种子。这些种子如果加以系统化的整理,似乎可以引出红学史上一个崭新的“典范”。在这种新“典范”的指导下,我们有理由相信,红学研究可以从“山穷水尽疑无路”的困途,转到“柳暗花明又一村”的豁然开朗的境界。

这个可能建立的新典范是把红学研究的重心放在《红楼梦》这部小说的创造意图和内在结构的有机关系上。这个说法骤听起来,似乎了无新意。因为无论是自传说、索隐派,或斗争论都宣称是要发掘《红楼梦》的本旨,并且也都或多或少地要涉及《红楼梦》的情节和人物。但进一步的分析可以使我们

看出新典范的两个特点：第一，它强调《红楼梦》是一部小说，因此特别重视其中所包含的理想性与虚构性。这句话的含义也需要加以分疏。不然大家会问：难道有谁否认过《红楼梦》是一部小说么？但是这里确有一个奇异的矛盾现象：即《红楼梦》在普通读者的心目中诚然不折不扣地是一部小说，然而在百余年来红学研究的主流里却从来没有真正取得小说的地位。相反地，它一直是被当做一个历史文件来处理的。这一通则可以一般地适用于索隐派、自传说和斗争论。在新典范之下，《红楼梦》将要从严肃的红学研究者的笔下争回它原有的小说的身份。第二，新典范假定作者的本意基本上隐藏在小说的内在结构之中，而尤其强调二者之间的有机性。所谓有机性者，是说作者的意思必须贯穿全书而求之。古人论文曾有“常山之蛇，击其首则尾应，击其尾则首应，击其中则首尾俱应”之说。这当是文学夸张的比喻，但却可以借来表示我们所谓有机性的意思。以前研究红学的人当然也多少都看到了这一点。清末评点《红楼梦》的传统文人，由于受了金圣叹的影响，尤其喜欢说这一类的话。㉖但他们的话往往是针对著书中个别的情节而发的，他们并不更进一步根据这些线索去试求把握全书的中心构想。在后来的红学家手里，《红楼梦》的有机性反而更少发挥的余地。原因很简单：无论是把《红楼梦》当做哪一种历史文件来处理（索隐派的政治史、自传说的家族史或斗争论的社会史），以往的红学家都在很大的程度上仰赖于“外援”——即《红楼梦》以外的历史材料。不过这种向外面找材料的倾向在考证派红学中尤为突出。但新材料的发现是具有高度偶然性的，而且不可避免地有其极限。一旦新材料不复出现，则鋆个研究工作势必陷于停顿。考证派红学的危机——技术的崩溃，其一部分原因即在于此。我必须加一句，这个流弊并不限于红学，而应该说是近代中国考证学的通病。本来材料是任何学问的必要条件，无人能加以忽视。但相对于研究题旨而言，材料的价值并不是平等的。其间有主客、轻重之别。就考证派红学而论，对材料的处理就常常有反客为主或轻重倒置的情况。试看《〈红楼梦〉新证》中“史料编年”一章，功力不可谓不深，搜罗也不可谓不富。可是到底有几条资料直接涉及了《红楼梦》旨趣的本身呢？这正是我所谓曹学代替了红学的显例。㉗其更为极端者则横逸斜出，考证敦敏、敦诚，乃至松斋、高鹗。我并不是说这一类的考证与《红楼梦》毫无关系。我只是想指出：考证派这样过分地追求外证，必然要流于不能驱遣材料而反为材料所驱遣的地步，结果是让边缘问题占据了中心问题的位置。㉘极其所至，我们甚至可以不必通读一部《红楼梦》而成为红学考证专家。这正是乾、嘉末流经学考证的旧陷阱。㉙红学的材料狂还带来另外一种危险：有时在真材料缺席的情况下，伪材料竟会填补它所留下的空隙。十年前盛传一时的香山健锐

营张永海老人关于曹雪芹的传说便是永远值得红学家警惕的一个例子。[30]新典范所强调的有机说在材料问题上则恰可以解救考证派的危机。八十回的《红楼梦》和无数条脂评至少可以使红学家在相当长的时期内不必为材料的匮乏而担忧。随着对待材料的态度之由外驰转为内敛,红学研究的重点也必然将逐渐从边缘问题回向中心问题。这正是新典范的一个基本立足点。

从各方面的条件来看,俞平伯应该是最有资格发展红学史上新典范的人。而且事实上他早期的若干作品如《论秦可卿之死》和《寿怡红群芳开夜宴图说》便已具有库恩所谓"示范"的意义。但俞平伯毕竟是自传说的主将。尽管他的看法中含有新典范的种子,这些种子不幸都淹没在考证的洪流里。其意义因此始终未能彰显。几乎就在俞平伯建立自传说的同时,他已经清楚地感觉到自传说在红学研究上所发生的窒碍。在讨论大观园的地点问题时,他发现其中有南北混杂的严重矛盾现象。他痛苦地说:

> 这应当有一个解释。若然没有,则矛盾的情景永远不能消灭,而结论永远不能求得。我勉强地为他下一个解释,只是总觉得理由不十分充足;但除此以外,更没有别的解释可以想象,除非推翻一切的立足点,承认《红楼梦》是架空之谈。果然能够推翻,也未始不好,无奈现在又推翻不了这个根本观念。我的解释是:"这些自相矛盾之处如何解法,真是我们一个难题。……我想,有许多困难现在不能解决的原故,或者是因为我们历史眼光太浓厚了,不免拘儒之见。要知雪芹此书虽记实事,却也不全是信史。他明明说'真事隐去','假语村言','荒唐言',可见添饰点缀处是有的。从前人都是凌空猜谜,我们却反其道而行之,或者竟矫枉有些过正也未可知。"[31]

这些话大致是在1921—1922年间说的。过了30年,俞平伯对同一问题的解答却表现了显著的改变。在《读〈红楼梦〉随笔》里他肯定地认为《红楼梦》中的大观园有三种构成因素,即回忆、理想与现实。这三种因素其实可以约化为理想与现实两种,因为回忆不过是作者早年的现实而已。关于大观园的理想成分,他这样写道:

> 以理想而论,空中楼阁,亦即无所谓南北。当然不完全是空的,我不过说包含相当的理想成分罢了。如十八回贾元春诗云,"天上人间诸景备,芳园应锡大观名。"显然表示想象的境界;否则园子纵好,何能备天上人间的诸景呢。[32]

30 年前百般地不愿意承认《红楼梦》中有什么"架空之谈",30 年后则确定地指出其中有相当大的"理想成分"。这个转变是值得注意的。但是俞平伯在大观园地点问题上的转变不是孤立的和个别的转变。这是他对以前持之甚坚的自传说发生了根本的怀疑并加以深切的反省后所获得的一个逻辑的结论,因此他又说:

> 近年考证《红楼梦》的改从作者的生平家世等等客观方面来研究,自比以前所谓红学(按:指索隐派)着实得多,无奈又犯了一点过于拘滞的毛病,我从前也犯过的。他们把假的贾府跟真的曹氏并了家,把书中主角和作者合为一人;这样,贾氏的世系等于曹氏的家谱,而《石头记》便等于雪芹的自传了。这很明显有三种的不妥当。第一,失却小说所以为小说的意义。第二,像这样处处粘合真人真事,小说恐怕不好写,更不能写得这样好。第三,作者明说真事隐去,若处处都是真的,即无所谓"真事隐",不过把真事搬了个家而把真人给换上姓名罢了。㉝

我非常重视俞平伯这一对自传说的自我批判和反省。有两层理由特别应该提出来说一说。第一,他的修正论不是外铄的,而是从红学研究的内部逼出来的。这很符合学术发展本身的规律,也就是说,它是红学因技术崩溃而产生危机以后的一个必然归趋。我们说它是一种内在的发展,因为我们可以从他 30 年前的话里逻辑地引申出 30 年后的结论。他在《〈红楼梦〉辨》中处处提到自传说的"困难"或"难题"便是《读〈红楼梦〉随笔》中若干新论点的伏线。第二,《读〈红楼梦〉随笔》的写作年代最迟也应该在 1953 年年底以前。㉞换句话说,俞平伯对自传说的自我批判是自发的,决非因为受了李希凡和蓝翎的攻击才改变了观点。我在前面所说的对自传的第三种挑战便是由俞平伯首先发难的。相反地,从时间上推断,李、蓝两人对自传说的尖锐批判倒反而可能是受了俞平伯文字的暗示。

在学术发展的正常状态下,俞平伯《随笔》中所蕴藏的基本理论成分应该会受到较为广泛的注意,并得到更进一步的发展。但不幸的是,就在《随笔》刚刚问世之后,俞平伯自己的研究就被批判的风暴打乱了步骤,以致他无法或不敢再在原有的思路上继续走下去。换言之,俞平伯的新"典范"尚在萌芽阶段便已被批判的风暴逼得改变了方向,终于和"斗争论"中的反封建说汇流了。请看俞平伯在 1958 年对于同一问题的说法:

> 这里我们应该揭破"自传"之说。所谓"自传说",是把曹雪芹和贾宝玉看做一人,而把曹家跟贾家处处比附起来,此说始作俑者为胡适。笔者过去也曾在此错误影响下写了一些论《红楼梦》的文章。这种说法的实质便是否定本书的高度的概括性和典型性,从而抹煞它所包涵的巨大社会内容。我们知道,作者从自己的生活经验取材,加以虚构,创作出作品来,这跟自传说是两回事,不能混为一谈。……《红楼梦》继承古代文学中的现实主义和人民性的传统,并且大大的发扬这个优良的传统。这书不先不后出现于18世纪的初期,在封建统治最严厉的时候,决不是偶然的。伟大的作品每跟它的时代密切地联系着。《红楼梦》正多方面来地反映了那个时代的社会。[35]

这一大段话有三点值得分析:一、在否定自传说方面,俞平伯比写《随笔》时显然来得斩截。这是因为"斗争论"也正是以否定自传说为其全部理论的起点。俞平伯得此强有力的支援;当有"吾道不孤"之感,所以语气也就随之变为十分肯定。二、但在放弃了自传说之后,俞平伯不再谈什么"理想性"问题,而立刻把重点放在所谓"巨大的社会内容"上面。这就表示他已被牵引到"斗争论"所坚持的路向上去了。因为他如果继续发挥所谓"理想性"的说法,在当时的文艺空气里,便无可避免地要被打为极端的唯心论者。三、后一部分讨论到《红楼梦》的思想和艺术的来源问题,在今天看来,很明显地反映出俞平伯在当时两条不同文艺路线夹攻下的左右为难。当时俞平伯所属的古典文学研究所的所长何其芳主张《红楼梦》中的人民性或民主性是"古已有之"的,曹雪芹主要是继承了这一传统。这个说法和俞平伯自己的看法正若合符节。因此他在《随笔》中一开始就强调《红楼梦》的"传统性"。但是李希凡和蓝翎则主张《红楼梦》主要是反映了18世纪的社会现实:即封建制度的崩溃和所谓新的"市民"阶级的兴起。[36]俞平伯处在两大派之间,只好左右敷衍。因此他先说《红楼梦》继承了古代传统的优良部分,紧接着就加一句,说《红楼梦》不先不后出现在18世纪决非偶然,乃是当时社会的反映。所以,仔细分析起来,这段话的上半截透露了他自己和何其芳的共同意见,而下半截则是敷衍李希凡和蓝翎的。其实这里面有轻重、主客之分,俞平伯的兼收并蓄并不能掩饰其内在的矛盾。就是在这种情形之下,俞平伯在《随笔》中所燃起的一点红学革命的火苗完全熄灭了。

红学革命在大陆上虽然一时无法顺利进行,但在海外则仍有发展的余地。凡是从小说的观点,根据《红楼梦》本文及脂批来发掘作者的创作企图的论述都可以归之于红学革命的旗帜之下。我的《〈红楼梦〉的两个世界》也是

在这个基本理论的指引之下所作的一种尝试。这个红学革命的成败主要便系于它的具体研究成绩能否真正帮助考证派的红学脱离“技术崩溃”的危机，并建立起自己的新研究传统。所以目前要想预测它的前途，实嫌言之过早。但在新的研究工作大规模的进行之前，我们必须把我们所要提倡的革命性的新“典范”在理论上加以系统化。本文的主要目的便是要从近代红学的发展史上找出新“典范”的内在根据。

现在我们应该检讨一下新“典范”和其他几派红学研究的关系了。

让我们先从索隐派开始。索隐派和自传说是处在直接对立的地位，因为索隐派必须否定《红楼梦》的作者是曹雪芹。所以这两种理论可以说是“互相竞争的典范”(competing paradigms)。但索隐派是否和新“典范”直接冲突则要看索隐派是否坚持《红楼梦》除了“仇清悼明”之外，更无其他含义。如果索隐派认为《红楼梦》是爱情小说加上“民族主义”，则索隐派必须做到下列两点之一：一、对新“典范”派从内在结构中发掘出来的种种线索加以“民族主义的”解释，而融会于“仇清悼明”的整个理论之中。或二、否证新“典范”派所获得的研究结论。但是如果索隐派认定《红楼梦》仅是一部宣扬“民族主义”的政治作品，而其中所写的种种爱情故事不过是掩饰主题的烟幕而已，则索隐派的立场便和新“典范”发生了正面的抵触。在这种情况下，双方的是非曲直便只好靠彼此具体的研究业绩来决定了。

其次当说到“斗争论”。在反对《红楼梦》为曹雪芹自传这一点上，“斗争论”可以说是新“典范”的友军。我们在上面已经指出，“斗争论”之反自传说，其最初的灵感极可能来自俞平伯的《读〈红楼梦〉随笔》。所以双方在消极方面的出发点是一致的。然而在正面对待《红楼梦》时，双方的态度则颇有距离。新“典范”注重《红楼梦》作者在艺术创作上的企图，并且要通过全书的内在结构来发掘这种企图。而“斗争论”则偏重于作者在政治、社会方面的意图，特别是在暴露“封建社会的阶级斗争”方面。至于作者用全力虚构出来的精神世界——“太虚幻境”和“大观园”，“斗争论者”则不愿意去认真地、全面地加以了解。因为在他们的眼中，这些正是《红楼梦》的“封建性糟粕”。从新“典范”的观点看来，这种根据自己目前的特殊需要而对《红楼梦》所作的主观取舍，至少对原作者是十分不公道的。后世的读者有权利不接受、甚至批判前代作家的世界观，但是并没有权利去歪曲以致阉割前代作家的创作企图。而批判也必须建筑在客观的认知的基础之上，不能跳过认知的阶段而径下判决书的。认真地说，“斗争论”只看见《红楼梦》的现实世界，而无视于他的理想世界；新“典范”则同时注目于《红楼梦》的两个世界，尤其是两个世界之间的交涉。所以，分析到最后，新“典范”和“斗争论”之间并非必然是全面竞争

的关系。因为“斗争论”和新“典范”如有分歧，也仅限于在对《红楼梦》中肮脏的现实世界的解释方面。但由于“斗争论”主要是借《红楼梦》为题来说明清代中叶的社会状况，它又与新“典范”之力求根据原文而回到作者原意的作法，在取径上确有内外之别。

我们屡次提到作者“原意”或“本意”的问题，这里也必须顺便加以说明。本来在文学作品中追寻作者本意(intentions)是一个极为困难的问题。有时甚至作者自己的供证也未必能使读者满意。诗人事后追述写诗的原意往往也不免有失。因为创作时的经验早已一去不返，诗人本人与一般读者之间的区别也不过百步与五十步而已。传说19世纪英国大诗人布朗宁(Robert Browning)就承认不懂自己所写的诗，这不是没有道理的。那么，文学作品的本意是不是永远无法推求了呢？是又不然。作者的本意大体仍可从作品本身中去寻找，这是最可靠的根据。因此所谓对于“本意”的研究，即在研究整个的作品(integral work of art)以通向作品的“全部意义”(total meaning)。[37]新“典范”所谓发掘《红楼梦》作者的本意，其确切的含义便是如此。

最后，同时也是最重要的，是新“典范”和自传说的关系。新“典范”直接承“自传说”之弊而起，是对“自传说”的一种红学革命，但却并不需要完全否定“自传说”。相反地，在“自传说”支配下所获得的考证成绩，对于新“典范”而言，仍是很有助于理解的。在这里，新“典范”无可讳言地是偏袒“自传说”而远于“索隐派”。本来，“自传说”和“索隐派”各有其立足点：前者认为《红楼梦》的背后隐藏着“家恨”，而后者则以为它的真实背景是“国仇”。新“典范”既就小说而论小说，则原不必在“国仇”与“家恨”之间有所轩轾。但问题在于《红楼梦》的作者究竟是谁，最早的评者脂砚斋是谁，作者和评者之间的关系又如何。研究小说的人总希望对作者及其时代背景有所认识。这对于确定书中的主题(不必限于一个主题)至少具有重大的参考价值。关系这些问题的解答，近几十年来的新材料和研究成绩都倾向于支持“自传说”。最要紧的，“自传派”考出《红楼梦》的前八十回和后四十回不出一手，对于这部小说的内在结构的分析是极为重要的。至少就新“典范”到现在为止的研究结果来看，这前后两部分之间是有着严重的内在矛盾的。表面上，前八十回中的人物和故事在后四十回中都有交待。但深一层分析，前八十回的“全部意义”在后四十回中却无法贯通，或遭到扭曲。在这一方面，“自传派”的工作还不够深入，新“典范”仍大有发挥之余地。

“自传说”当然没有解决所有的问题。例如脂砚斋的问题到现在还是一个谜。我们最多只能说脂砚斋是和曹雪芹十分熟识的人，并且深知曹家上代的旧事。那么，曹雪芹是不是《红楼梦》的真正作者呢？从最严格的考证观点

说，这问题当然也不能说已百分之百的解决了。但甲戌本第一回在“东鲁孔梅溪则题曰风月宝鉴”句上眉批曰：

> 雪芹旧有风月宝鉴之书，乃其弟棠村序也。今棠村已逝，余睹新怀旧，故仍因子。

同回又有一眉批曰：

> 若云雪芹披阅增删，然则开卷至此这一篇楔子又系谁撰？足见作者之笔狡猾之甚。后文如此者不少，这正是作者用画家烟云模糊处，观者万不可被作者瞒弊（蔽）了去，方是巨眼。[38]

则至少脂砚斋已点明作者确是曹雪芹。何况原书第一回又明说“后因曹雪芹于悼红轩中披阅十载，增删五次，纂成目录，分出章回”呢？[39]而“自传派”的考证大体上也都能从侧面支持作者为曹雪芹这个说法。所以作者的问题，除非有惊人的新材料发现，是很难再翻案的。相反地，如果我们采用“索隐派”的说法，认为《红楼梦》的原作者是明清之际一位不知姓名的遗民，那么《红楼梦》的作者问题可以说至今仍没有一丝线索。有之，则仅是一种推测，而这种推测又没有正面的、积极的证据作后盾，这是难以令人置信的？[40]今天仍不免有人怀疑莎士比亚其人之有无，但这种怀疑终不足以动摇莎翁在英国文学史上的地位。东海、西海，有此遥遥相对，足成佳话。

最近《废艺斋集稿》及其他材料的发现使我们对曹雪芹的生活情形又得到进一步的认识。最重要的是下面这一首诗：

> 爱此一拳石，玲珑出自然。溯源应太古，堕世又何年。有志归完璞，无才去补天。不求邀众赏，潇洒做顽仙[41]

这块“无才去补天”的“堕世”的“拳石”和《红楼梦》开卷第一段那个“无才可去补苍天”的“顽石”恐怕都来自“大荒山”“无稽崖”罢！在我个人看来，如果此诗真出自曹雪芹之手，那么它的确有力地证明了前引甲戌本的眉批，即所谓“若云雪芹披阅增删，然则开卷至此这一篇楔子又系谁撰？足见作者之笔狡猾之至。”这篇楔子是“索隐派”和“自传派”双方所必争的重要阵地，它的撰者是谁，和曹雪芹的关系如何，将会严重地影响到我们对于《红楼梦》主题的认识。而这一次新材料的发现无疑是加强了，而不是削弱了曹雪芹和《红楼梦》

的关系。

新"典范"之所以在某种程度倾向于支持"自传说",是因为一般地说文学作品,特别是小说和戏剧,确包含着不少作者的"自传"成分。这是文学史上的常识。但新"典范"同时又必须强调,《红楼梦》作者的生活经验在创作过程中只不过是原料而已。曹雪芹的创作企图——即他的理想或"梦"——才是决定《红楼梦》的整个格局和内在结构的真正动力。"自传说"之陷于困境而无由自拔者,即由于完全用原料来代替创作,想把《红楼梦》中的人物、故事,以至一言一语都还原到曹雪芹的实际生活经验中去。周汝昌《〈红楼梦〉新证》中"人物考"、"地点问题"和"雪芹生卒和红楼年表"三章,尤其是"自传说"发展的最高峰。在英国文学批评史上摩尔(Virginia Moore,著 *The Life and Eager Detah of Emily Brontë*,1936)和金斯莱(Edith E. Kinsley,著 *Pattern for Genius*,1939)诸人研究勃朗特姊妹和她们的家世,简直就把他们所写的小说《简·爱》、《维莱特》或《呼啸山庄》看做传记材料,径将小说中的假名字改成真名字,使小说和传记完全合而为一。这和"自传说"的红学研究真可谓如出一辙。这种单纯从传记观点研究小说的办法,在西方已引起严厉的批评。[42]而"自传说"的红学,如我们在上文的分析所显示的,也早到了途穷将变的时候了。

但红学研究的转变不能是回到"索隐派",到目前为止,"索隐派"所能解决的问题远比它所不能解决的问题为少,而它在研究上所遭遇到的困难也远比"自传派"为多。红学的转变也不应该歧入"斗争论",因为"斗争论"是用外在的政治标准来代替内在的艺术标准。从学术史发展的观点看,新"典范"是从"自传派"红学内部孕育出来的一个最合理的革命性的出路。一方面,新"典范"认为我们对《红楼梦》作者及其家世背景、撰述情况所知愈多,则愈能把握作品的"全部意义";因此它十分尊重"自传派"的考证成绩。另一方面,新"典范"复力求突破"自传说"的牢笼而进入作者的精神天地或理想世界;因此它又超越了历史考证的红学传统。由此可见,不但《红楼梦》中有现实世界和理想世界之分(见另文),红学研究中也同样有两个不同的世界。"自传说"所处理的只是作者生活过、经历过的现实世界或历史世界,而新"典范"则要踏着这个世界而攀跻到作者所虚构的理想世界或艺术世界。所以,新"典范"比"自传说"整整地多出了一个世界。这恰好说明,为什么在"自传说"已经是到了"山穷水尽"的困途,而新"典范"竟可以把《红楼梦》研究引到"柳暗花明"的新境界中去。这样一种转变才合乎近代红学发展的内在理路;用库恩的说法,这就是所谓红学革命。

新的红学革命不但在继往的一方面使研究的方向由外驰转为内敛,而且

在开来的一方面更可以使考证工作和文学评论合流。前面已说过，新“典范”与其他几派红学最大的分歧之一便在于它把《红楼梦》看做一部小说，而不是一种历史文件。所以在新“典范”引导之下的《红楼梦》研究是属于广义的文学批评的范围，而不复为史学的界限所囿。其中纵有近似考证式的工作，但这类工作仍是文学的考证，而非历史的考证。这个分别是很重要的。

从文学的观点研究《红楼梦》的，王国维是最早而又最深刻的一个人。但《〈红楼梦〉评论》是20世纪初年的作品，并没有经过“自传派”红学的洗礼，故立论颇多杂采八十回以后者。此后考证派红学既兴，王国维的“评论”遂成绝响，此尤为红学史上极值得惋惜的事。近几年来，从文学批评或比较文学的观点治红学的人在海外逐渐多了起来。[43]这自是研究《红楼梦》的正途。但是，这种文学性的研究，无论其所采取的观点为何，必然要以近代红学的历史考证为始点。否则将不免于捕风捉影之讥。而新“典范”适足以在红学从历史转变到文学的过程中起着最重要的桥梁作用，这是断然不容怀疑的！

注释

① 杨懋建，《京尘杂录》卷四《瘏华琐簿》引《京师竹枝词》曰：“开谈不说红楼梦，纵读诗书也枉然。”（见一粟，《红楼梦卷》，第二册，364页）周汝昌《红楼梦新证》说是同、光年代流行过的话（4页）。但据嘉庆二十二年刊本得与《京都竹枝词·时尚门》，全诗如下：“做阔全凭鸦片烟，何妨作鬼且神仙。开谈不说红楼梦〔原注：此书脍炙人口〕，读尽诗书是枉然。”又同书《饮食门》竹枝词有“西韵悲秋书可听”〔原注曰：“悲秋即红楼中黛玉故事。”〕（见《红楼梦卷》，第二册，354页），按得兴当即得硕亭，著有草珠一串，内载此《竹枝词》（见吴恩裕《考稗小记》，有关曹雪芹10种，中华书局，1963，122～123页）。郝懿行（1757—1825）《晒书堂笔录》卷三《谈谐》云：“余以乾隆、嘉庆间入都，见人家案头内有一本《红楼梦》。”（引自《红楼梦卷》，第二册，355页）可见这首《竹枝词》的流行，远比周汝昌所说的为早。又同治年间梦痴学人的《梦痴说梦》亦引《京师竹枝词》云：“开口不谈红楼梦，此公缺典正糊涂。”（《红楼梦卷》，第一册，219页）所引竹枝词之韵脚不同。颇疑当时有关《红楼梦》之竹枝词不止一首，而第三句皆作“开谈不说红楼梦”或“开口不谈红楼梦”也。

② 蒋瑞藻，《小说考证拾遗》56页引《清稗类钞》云：“《红楼梦》一书，风行久矣。士大夫有习之者，称为红学，而嘉、道两朝则以讲求经学为风尚，朱子美尝讪笑之，谓其穿凿附会，曲学阿世也；独嗜说部书，曾寓目者几900种，而以精熟《红楼梦》，与朋辈闲话，辄及之。一日，有友过访，语之曰：‘君何不治经？’朱曰：‘予亦考经学；弟与世人所治之经不同耳！’友大诧。曰：‘予之经学，所少于人者，一书三曲也。’友瞠目。朱曰：‘红学耳！盖经字少巛，即为红也。’朱名昌鼎，华亭人。”（转引自周汝昌《〈红楼梦〉新证》，523～524页）按：据此文则红学一名之成立应在嘉、道时代。朱子美并不必然是“红学”这个名词的创始者。但他至少是最早把“红学”和“经学”相提并论的一个人。

③ 乾隆五十七年刊本《随园诗话》卷二谓雪芹撰《红楼梦》，备记风月繁华之盛（《红楼梦

卷》,第一册,12～13 页),此当是以《红楼梦》为曹雪芹"自叙传"的最早说法。

④ 胡适,《〈红楼梦〉考证》(改定稿)见《胡适文存》第一集,台北,远东图书公司,1971 年 5 月 3 版,575～620 页;《考证红楼梦的新材料》,《胡适文存》第三集,373～402 页;《跋乾隆庚辰本脂砚斋重评石头记钞本》,《胡适文存》第四集,396～407 页。胡适考证《红楼梦》最重要者即此三篇文字,在"自传说"典范(paradigm)下,实可称之为开山之作。在我看来,若没有《〈红楼梦〉考证》这篇发难文字,不但近代红学的发展会是另外一个样子,甚至有没有所谓考证派的"新红学"兴起也还大有疑问。所以,无论胡适的考证中存在着什么缺点,它们的"示范"价值在红学史上是无法抹杀的。周汝昌在《〈红楼梦〉新证》里对胡适略有微词,谓胡适考证不过"拾前人之牙慧而已。"(见《新证》,39 页)以周君当时写作和出版的环境言,这话是可以理解的。而且就考证曹雪芹家世而言,周君确是后来居上,在"自传说"典范之下,《新证》足可以当集大成的称誉而无愧。但是从学术发展的观点看,《新证》则显然只是胡适考证的扩大与加深,没有任何基本理论上的突破可言。这也是读者所有目共睹的。

吴世昌在英文《〈红楼梦〉探源》中把胡适和周汝昌划为红学史上同一阶段中的人物,是十分正确的(见 Wu Shih-ch,ang,*On the Red Chamber Dream*,Oxford, 1961,p. 5),但吴世昌对胡适的考证好像怀有很大的偏见。他不但在书中处处和胡适为难,并且认为关于作者问题和版本问题的考证既乏新见,复多谬误。胡适最大的贡献不过是宣传前人已知的事实而已(同上,5～8 页)。这种评论似欠公允。吴世昌似乎完全看不出胡适考证在红学史上作为"典范"的意义。事实上,以王国维的博雅,在写《〈红楼梦〉评论》时,尚说"偏考各书,未见曹雪芹何名。"(《红楼梦卷》第一册,263 页)则胡适的考证在当时自有震动一世视听的作用。而后来许多有关曹雪芹的旧材料之所以不断的被发现,正是由于"自传说"的号召所致。治考证学者多谓有材料然后有理论,这固然不错。但理论亦可以引出材料,此义则知者尚少,故特表而出之,以质之世之治红学考证者。

⑤ 鲁迅《中国小说史略》,人民文学出版社,北京 1973,206 页。

⑥ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. enlarged, Chicago 1970.

⑦ A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, 2nd printing. California, 1963, p. 97.

⑧ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, The Free Press, 1967, p. 48.

⑨ R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, A Gateway Edition, 1972, esp. pp. 21-57.

⑩ 也许有人会问,库恩的理论是解释科学革命的过程的,它怎么可以应用到红学研究上来呢? 其实这个问题库恩自己有明确的答案。1969 年库恩为该书的日译本写了一篇长跋(postscript)。他在"跋"中指出,他的理论本来就是从其他学科中辗转借来的,不过他把这个理论应用到科学史上的时候,更加以系统化和精确化而已。他特别指出,在文学史、音乐史、艺术史以及政治制度史上,我们都可以看到从传统——经过革命性的突破一再回到新传统这样的发展历程。因此,文学史、艺术史的分期也常常是以风格上的革命性的突破为其里程碑。库恩不但不反对其他学科的人把他的理论作多方面的推广应用,并且认为这

种推广根本是顺理成章的事。由此可知，我们运用库恩的理论来分析近代红学发展，决不是什么牵强附会。（见 *The Stucture of Scientific Revolutions*，pp. 208-209；并可参看库恩的"Comment，" *Comparattive Studies in Philosophy and History*，XI(1969)，pp. 403-412.）

复当指出者，库恩的理论发表以来，已引起各学科的广泛注意。人文学与行为科学各方面都在试着推广库恩的理论，特别是他所提出的"典范"（Paradigm）的观念。（请参看 David Hackett Fischer，*Historians，Fall acies*，*Toward a Logic of Historical Thought*，New York and Evanpston，1970，pp. 161-162 and Robert F. Berkhofer，Jr.，*A Behavioral Approach to Historical Analysis*，The Free Press，1971，p. 6.）

⑪ 据茅盾说，蔡元培的《索隐》实成于 1911 年以前（见陈炳良《近年的红学述评》，中华月刊，1974 年元月号，5 页）但清末类似的说法已不少，故蔡孑民先生索隐开始就提到陈康祺笔记中所引徐柳泉之说及乘光舍笔记之论（见《索隐》，2 页。按：这两条清代笔记现在都已收入《红楼梦卷》第二册，见 386 页及 412 页）。此外，据我所知，光绪十三年刊本梦痴说梦"谓《红楼梦》演南北一家、满汉一理之义。"这已是把《红楼梦》当作一部政治小说来看了。（红楼梦卷，第一册，226 页。）而孙渠甫的石头记微言尤开索隐派之先河。他认为书中"宝天王"、"宝皇帝"之称涵有深意，又注意到"真真国女子"及"小骚达子"的称呼。更有趣的是他说宝玉有二义：一为天子，一为传国玺；而钗、黛之争即是争天下（均见同上，265～268 页）。孙氏的说法，有些在今天还有人袭用。

⑫ 见《对于胡适之先生之红楼梦考证之商榷》，石头记索隐，香港太平书局重印本，1936 年版，1 页。

⑬ 同上，63 页。

⑭ 胡适《〈红楼梦〉考证》，《胡适文存》，第一集，582 页。

⑮ "自传说"的危机曾引出一种新的修正论。这就是吴世昌的脂砚斋为曹雪芹之叔曹竹硐（吴氏假定其名为硕）的说。（见 *On the Red Chamber Dream*，Chapter VIII，"The Identity ef Chih-Yen Chai"，pp. 86-102.）吴世昌并进一步指出，红楼梦中的"宝玉"并不是雪芹自己，而是以其叔竹硐为模特儿所创造出来的人物。这个说法也曾得到大陆上一部分红学家的支持（见吴恩裕《考稗小记》，有关曹雪芹 10 种，165～166 页）。

吴世昌的说法是从裕瑞（1771—1838）的《东窗闲笔》中推衍出来的。裕瑞说"曾见抄本卷额，本本有其叔脂砚斋之批语，引其当年事甚确，易其名曰《红楼梦》。"（见《红楼梦卷》，第一册，113 页）又云："闻其所谓'宝玉'者，尚系指其叔辈某人，非自己写照也。"（同上，14 页）合此两条即可得到"宝玉"是脂砚斋的结论。姑无论吴世昌的理论是否可以成立，从红学发展的观点来看，这个修正论的出现正表示"自传说"遭遇到了技术崩溃的危机，所以才需要用"他传说"来修补原有理论的漏洞。但虽"他传说"的困难也不比"自传说"为少，而且还带来一个无法克服的先天毛病，即必重视"脂评"过于《红楼梦》本文。理由很简单，修正论的中心论点——脂砚斋是曹竹硐，曹竹硐即宝玉——是完全建筑在"脂评"的基础之上的。这样一来，不但红学仍旧是曹学，而且它的基本材料又缩小到"脂评"的范围之内了。

⑯ 见俞平伯，《影印脂砚斋重评〈石头记〉十六回后记》，中华文史论丛，第一辑，1962 年 8 月，308～310 页。

⑰ 陈炳良先生在《近年的红学述评》（6～8 页）中曾举潘重规和杜世杰（著有《红楼梦悲

金悼玉实考》，台中，自印本，1971 年）两位先生为当今的"索隐派"的代表人物。杜书我尚未寓目。潘先生曾赠我两部著作，即《〈红楼梦〉新解》（台北，文史哲出版社再版，1973 年）和《红学 50 年》（香港，1966 年）。潘先生关于《红楼梦》作者的理论，我略有一些异同之见，已别草短文讨论，此不详及。就《〈红楼梦〉新解》而言，潘先生的确属于蔡孑民先生的"索隐"一派。但是，正如潘先生自己所指出的，他的研红工作涉及索隐、考证和评论三方面。他"既不曾想归属任何宗派，也不想发明任何学说。"（见潘重规，《〈近年的红学述评〉商榷》，中华月报，1974 年 3 月号，14 页）因此，我在本文中所说的"索隐派"只是就研究的作品而言，不特指某些个人。

⑱ 见《〈红楼梦〉考》，收入《〈红楼梦〉卷》，第一册，326 页。

⑲ 例如潘重规《〈红楼梦〉新解》以宝玉代表传国玺，林黛玉代表明朝，薛宝钗代表清朝（见 9、172、199 页）。杜世杰的实考则以书中人物有真有假或阴阳两面。陈炳良先生说："由于书中人物可代表男或女，汉人或满人，又可代表一组人，所以减少了不少的比附上的困难。"（见《近年的红学述评》6 页）这些都可见索隐派立说上的改变。

⑳ 张问陶，《船山诗草》十六卷《赠高关墅同年》有"艳情人自说红楼"之句，近人皆知之（见《红楼梦卷》，第一册，21 页）。其实更早的永忠《书雪芹》三首及明义的《题〈红楼梦〉"》二十首也是以《红楼梦》为爱情小说的（见同上，10～12 页）。斥《红楼梦》为淫书者，清代亦甚多。梁恭辰《北东园笔录》四编（同治五年刊本）卷四云："《红楼梦》一书，诲淫之甚者也。……满洲玉研农先生（麟），家大人座主也，尝语家大人曰：《红楼梦》一书，我满洲无识者流每以为奇宝，往往向人夸耀，以为助我铺张。……其稍有识者无不以此书为诬蔑我满人，可耻可恨。……那绎堂先生亦极言，《红楼梦》一书为邪说诐行之尤，无法糟赇旗人，实堪痛恨。"（见《红楼梦卷》，第二册，366～367 页）可见早期满人中痛恨《红楼梦》者，其着眼点实在此书暴露满人或旗人生活之荒淫腐败的方面。他们并不觉得此书有什么政治上的危害性。按：梁恭辰乃梁章钜（1775—1849 年）之第三子，故文中之"家大人"即章钜也。这条笔记反映了 19 世纪上半叶满人对《红楼梦》的两种极端相异的态度。

㉑ 李希凡这篇文字最初是作为 1973 年 8 月人民文学出版社的《红楼梦》的"前言"而出现的。10 月间又由香港中华书局发行单行本。但单行本与"前言"略有出入，是经过修改的。本文所引李文，悉从单行本。在大陆上，谁给人民文学出版社出版的《红楼梦》写"前言"或"代序"，谁就是红学研究方面的"当权派"。所以 1959 年版的《红楼梦》是用何其芳的《论〈红楼梦〉》一文，加以节要压缩，作为"代序"的（关于这一点，李希凡在今天回顾起来，似犹有余恨。见他和蓝翎合著的《〈红楼梦〉评论集》，人民文学出版社，北京，1973，三版后记，306～308 页）。现在李希凡既取得写"前言"的地位，他当然就是大陆上红学研究的正统了。例如徐缉熙的《评〈红楼梦〉》，发表在 1973 年 10 月 16 日上海人民出版社出版的学习与批评上面（24～36 页），就是完全根据李希凡的观点而写的。

㉒《曹雪芹和他的〈红楼梦〉》，72～73 页。

㉓《曹雪芹和他的〈红楼梦〉》，10 页。

㉔ 见《红楼梦卷》，第一册，301～319 页。按：季新是汪精卫的笔名。李希凡也未尝不感到他的论点和季新有相似之处，因此在《〈红楼梦〉评论集》的新版"代序"中特别提出《〈红楼梦〉新评》来加以指摘（见 5 页）。李希凡认为季新没有看到《红楼梦》的主题是"暴露了贵族

统治阶级和封建制度的即将崩溃的历史命运。"其实这个批评并不太公允。季新明明说曹雪芹写家庭专制之流毒(《红楼梦卷》,第一册,302 页),又谓书中诸人无不"相倾相轧,相攘相窃。"(309 页)虽名词不同,激烈的程度有别,但其意亦在指出礼教之流入极端虚伪之后,其势不得不变也。

㉕ 俞平伯,《〈红楼梦〉辨》,香港文心书店重版,1972 年,"引论",3 页。

㉖《红楼梦》六十三回引范成大诗:总有千年铁门槛,终须一个土馒头。光绪间金玉缘本改"槛"字为"限"字,复注云:"此范石湖自答寿藏诗也,实为本书财色二字下大勘语,故为十五回对待题目,特有秦、宝、熙凤演之,遂为众妙集大成也。一寺一庵名义到此方出,可见当日谋篇不是枝枝节节为之。"(见俞平伯《读〈红楼梦〉随笔》所引,新亚书院《红楼梦》研究小组,《〈红楼梦〉研究专刊》,第二辑,1967 年 10 月,128 页)改字之是非,此可不论,但注者确是很细心地看到了全书结构方面的有机性。

㉗ Jonathan D. Spence 的 *Ts'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor,Bondservant and Master*(Yale University Press,1966)是写得相当生动的一部史学作品。这部书便正是以近代红学研究为基础而撰成的。其中尤以周汝昌的《〈红楼梦〉新证》所提供的有关曹寅的史料最为丰富。这是红学转化为曹学的一个最显著而成功的例子。

㉘ 所谓"边缘问题"即友人傅汉思先生所谓"marginal problems"。[见 Hans H. Frankel,"The Chinese Novel:A Confrontation of Critical Approaches to Chinese and Western Novels",*Literature East and West*,8:1(1964),pp. 2-5.](我手头现无傅文,此乃从陈炳良先生前引文转录,见陈文注 37。)

㉙ 陈澧尝云:"近人治经,每有浮躁之病,随手翻阅,零碎解说。有号为经生而未读一部注疏者。"(见《东塾读书记》卷九,万有文库本,下册,142 页。)

㉚ 这一个访问曹雪芹故居及其生平传说的趣事发生在 1963 年 3 月。全部经过可看吴恩裕《记关于曹雪芹的传说》(见《有关曹雪芹十种》,中华书局,1963 年 10 月,106~116 页)。这位张永海老人其实是一个业余红学家,把近代的考证结果几乎已融会贯通。而同时又编造了一些当时尚无从证实、也无法否证的小故事,居然把吴恩裕等人骗得个不亦乐乎。最妙的是连 200 年前曹雪芹的心思也都在这个传说中保留了下来。例如"他心想:你们瞧不起我,我还瞧不起你们呢!""又想:《红楼梦》已经写出了一些,还不如不教这书,到乡下一心写《红楼梦》去哩。"(均见 108 页)稍有方法论训练的人应该立刻可以察觉到这完全是迎合访问者的心理而硬编出来的。据吴恩裕的记录,有关曹雪芹的生平,张永海有以下几项具体报道:一、雪芹的父亲早死了。二、当过内廷侍卫。三、在右翼宗学当过老师。四、前妻尚在、很漂亮,听说和林黛玉有关。五、死在乾隆二十八年癸未除夕。六、雪芹有一张画像,上面有竹林。这几点"消息"都是大有来头的。第一点是以雪芹为曹頫之子。此说起于李玄伯,又经王利器于 1955 年加以论列。最重要的是 1958 年俞平伯在《红楼梦》八十回校本序言中复予以支持。第二点内廷侍卫之说,吴恩裕以为文献无征。其实这是周汝昌在《新证》再版的增补条中,根据"虎门"一词推测出来的(见《十种》,14 页);第三点则是吴恩裕自己在 1957 年考证"虎门"所获得的新结论。二、三两点本是互相矛盾的。但张永海毕竟是业余红学家,不能分辨得那么细微。第四点的附会是尽人皆知的,更不必去说了,不过张永海在这里表现得很聪明,他故意不说薛宝钗或史湘云,免得太着痕迹。第五点正是周汝昌、吴恩裕诸

人和俞平伯争论得最激烈的一点，即雪芹是死在午壬除夕（据甲戌“脂批”）抑次年癸未除夕（据懋斋诗钞并参用甲戌本除夕之说）。张永海则采取了癸未说。第六点所指画像即王冈所绘者，背景有小溪丛竹。吴恩裕最初即在有关曹雪芹八种中断定是雪芹之像。

如果我们对张永海所说的六点略加分析，就可以发现一个极为有趣的情形，即其中一半都恰好符合吴恩裕的主张（右翼宗学、癸未除夕和雪芹画像。）我不敢说张永海一定事先做过研究，但这情形实在颇耐人寻味。其实这个“传说”之来完全不能怪张永海多事。这是吴恩裕自从 1954 年听赵常恂说雪芹居处在北京西郊健锐营以后，一步步地逼出这位张永海来的。吴恩裕自己先后已查访过两三次，后来又在 1961 年秋，由北京文化部门专门从事调查（见《十种》，133、137、162 页）。在这种情况下，纵使没有张永海，也迟早会有其他健锐营老人出现的。

现出由于敦敏的《瓶湖懋斋记盛》残文的发现，我们知道乾隆二十三年（1758）曹雪芹迁至白家疃新居。无论在这以前雪芹是否住在香山健锐营，至少张永海的弥天大谎总应该算是戳穿了。张永海听说雪芹及其子之死与葬，都必须假定他没有离开健锐营才能成立。张永海又斩钉截铁地说：“他（指雪芹）是旗人，必得住在旗里头。……出了健锐营的范围，他就不能住。”（《十种》，108 页）这些话都已被新材料否定了。吴恩裕是整理《记盛》这篇文字的人，我们且看他对雪芹居处的问题怎样说。他道：“雪芹大约于乾隆十五年左右，从北京城里迁至西郊香山健锐营。……根据传说，他初住香山四王府和峒峪村中间一带地方，后来不知那年又迁到香山脚下镶黄旗营的北上坡。”（见《曹雪芹的佚著和传记材料的发现》，《文物》，1973 年第二期，11 页）这个“传说”仍然是张永海的那一套。我真奇怪吴恩裕何以丝毫不觉得这个“传说”和新材料之间有矛盾。考证固然是“实事求是”的事，但一旦有了先入之见，这四个字恐怕就不免要大打折扣了。更妙的是吴恩裕从前认为敦敏、张宜泉所题关于雪芹“日望西山餐暮霞”，“庐结西郊别样幽”，“门外山川供绘画”等等诗句颇符合香山健锐营一带的景致，而现在则都一古脑儿地搬到白家疃来了（《十种》，133、162 页及“佚著”文，12 页）。其实这一类的诗句摆在任何有山有水的地方都是可以得到“印证”的。

我写这一条长注的用意并不是要责备任何人。我只是想提醒搞红学考证的人要随时地有方法论的自觉。

㉛《〈红楼梦〉辨》，卷中，69～70 页。

㉜《读〈红楼梦〉随笔》红楼梦研究专刊，第一辑，111 页。

㉝ 同上，105 页。

㉞《读〈红楼梦〉随笔》初载于香港《大公报》1954 年 1 月份至 4 月份。国内《新建设》1954 年 3 月号所载俞平伯的《〈红楼梦〉简论》是《随笔》的一部分。李希凡和蓝翎的发难文章——《关于〈红楼梦〉简论及其他》——所攻击的主要是俞平伯对于《红楼梦》的传统性和独创性的一些理解。由于俞平伯在“简论”中已首先对“自传说”表示怀疑，李、蓝两人在文章中并未涉及这个问题。直到第二篇文章批判《〈红楼梦〉研究》时，他们才正面向俞平伯以前的“自传说”开火（李、蓝的《评〈红楼梦〉研究》最初发表在 1954 年 10 月 10 日《光明日报》的《文学遗产》第 24 期上。两文均收入《〈红楼梦〉评论集》，见 1973 年新版，1～36 页）。所以从时间推断，俞平伯对“自传说”的自我否定决非受李、蓝的评论而被动改变的。

㉟《红楼梦》八十回校本序言，3～4 页。

㊱ 关于李希凡和何其芳之间在这个问题上面的尖锐对立,请看《〈红楼梦〉评论集》的三版后记,特别是 312～338 页。值得注意的是何其芳一直到今天为止还不肯放弃他自己的看法(见 337 页)。

㊲ Renëüé Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, pp. 135-137.

㊳ 见俞平伯辑《脂砚斋〈红楼梦〉辑评》40 页。

㊴ 见《红楼梦》八十回校本,第一册,5 页。

㊵《红楼梦》第一回的楔子上明说是"亲自经历的一段陈迹故事"(同上,3 页)及"不过实录其事"(5 页)。如果"索隐派"坚持书中所记是明清之际的民族血泪史,那么他们必须证明书中一大部分的人物和事件的历史真实性。所以从这一点说,复活后的"索隐派"尽管内在困难较少,却反而不及旧"索隐派"如蔡孑民先生之所为者具有说服力。最近收到杜世杰先生寄赠《〈红楼梦〉原理》一书(台北,1972)。其中第六篇"吴梅村与红楼梦",谓红楼梦作者即吴梅村,因为就吴玉峰,孔梅溪,贾雨村三人之名字,论序各就本数取一字便是"吴梅村"三字(71 页)。此说虽有趣,但距离证实之境尚远。不过可以看到"索隐派"现在也在积极地要想解决作者问题了。

㊶ 见吴恩裕《曹雪芹的佚著和传记材料的发现》,5 页。关于此诗的来源及其对于曹雪芹思想的说明,可看吴恩裕的分析,13～14 页。但是就我们目前的知识来说,这首诗的史料价值尚不能毫无保留地予以肯定。

㊷ Wellek and Warren, *Theory of Literature*, pp. 66-68 and note 9, p. 273.

㊸ 陈炳良先生有择要介绍,见前引文,9～11 页。

《红楼梦》的两个世界

——香港中文大学十周年校庆讲座

曹雪芹在《红楼梦》里创造了两个鲜明而对立的世界。这两个世界，我想分别叫它们作乌托邦的世界和现实的世界。这两个世界，落实到《红楼梦》这部书中，便是大观园的世界和大观园以外的世界。作者曾用各种不同的象征，告诉我们这两个世界的分别何在。譬如说，“清”与“浊”，“情”与“淫”，“假”与“真”，以及风月宝鉴的反面与正面。我们可以说，这两个世界是贯穿全书的一条最主要的线索。把握到这条线索，我们就等于抓住了作者在创作企图方面的中心意义。

当然，由于曹雪芹所创造的两个世界是如此的鲜明，而它们的对比又是如此的强烈，从来的读者也都或多或少、或深或浅地意识到它们的存在。但在最近50年中，《红楼梦》研究基本上乃是一种史学的研究。而所谓红学家也多数是史学家；或虽非史学家，但所作的仍是史学的工作。史学家的兴趣自然地集中在《红楼梦》的现象世界上。他们根本不大理会作者“十年辛苦”所建造起来的空中楼阁——《红楼梦》中的理想世界。相反地，他们的主要工作正是要拆除这个空中楼阁，把它还原为现实世界的一砖一石。在“自传说”的支配之下，这种还原的工作更进一步地从小说中的现实世界转到了作者所生活过的真实世界。因此半个世纪以来的所谓“红学”其实只是“曹学”，是研究曹雪芹和他的家世的学问。用曹学来代替红学，是要付出代价的。最大的代价之一，在我看来便是模糊了《红楼梦》中两个世界的界线。1961—1963年之间，大陆上的红学家曾热烈地寻找“京华何处大观园”。这可以说是历史还原工作的最高峰。这就给人一种明确的印象，曹雪芹的大观园本在人间，是现实世界的一部分。《红楼梦》里的理想世界被取消了，正像作者说的，“落了片白茫茫大地真干净！”

但是在过去几十年中，也并不是没有人特别注意到《红楼梦》中的理想世界。早在1953或1954年，俞平伯就强调了大观园的理想成分。以想象的境

界而论，大观园可以是空中楼阁。他并且根据第十八回贾元春“天上人间诸景备”的诗句，说明大观园只是作者用笔墨渲染而幻出的一个蜃楼乐园。俞平伯的说法在红学史上具有库恩所谓“典范”(paradigm)的意义。可惜他所处的环境使他不能对他这个革命性的新观点加以充分的发挥。1972 年宋淇发表了《论大观园》。这可以说是第一篇郑重讨论《红楼梦》的理想世界的文字。他强调大观园决不存在于现实世界之中，而是作者为了迁就他的创造企图虚构出来的空中楼阁。宋淇更进一步说：

> 大观园是一个把女儿们和外面世界隔绝的一所园子，希望女儿们在里面，过无忧无虑的逍遥日子，以免染上男子的龌龊气味。最好女儿们永远保持她们的青春，不要嫁出去。大观园在这一意义上说来，可以说是保护女儿们的堡垒，只存在于理想中，并没有现实的依据。①

这番话说得既平实又中肯，我愿意把这一段话做为我讨论《红楼梦》的两个世界的起点。关于 50 多年来红学发展的内在逻辑及其可能发生的革命性的变化，我已在《近代红学的发展与红学革命——一个学术史的分析》一文中作了初步的探讨。所以详细的论证和根据，这里一概从略。

说大观园是曹雪芹虚构的一个理想世界，会无可避免地引起读者一个重要的疑问：如果大观园是一个“未许凡人到此来”的“仙境”，那么作者在全书总纲的第五回里所创造的“太虚幻境”在《红楼梦》全书中究竟应该占据一个什么位置呢？我们当然可以说“太虚幻境”是梦中之梦、幻中之幻。但这样一来，我们岂不应该说《红楼梦》里一共有三个世界了吗？庚辰本脂批有这样一条：

> 大观园系玉兄与十二钗之太虚玄境，岂可草率？②

这里“玄境”的“玄”字其实就是“幻”字，一定是抄者的笔误，因为这一条里还有好几字写错了。所以根据脂砚斋的看法，大观园便是太虚幻境的人间投影。这两个世界本来是叠合的。我们现在还不知道脂砚斋到底是谁。但他和作者有密切的关系，并且相当了解作者的创作意向，大概是不成什么问题的。我们虽然不能过于相信脂批，可是在内证充分的情况下，脂批却是最有力的旁证。让我们现在看看《红楼梦》本文里面的直接证据。第五回宝玉随秦可卿“至一所在。但见朱栏白石，绿树清溪，真是人迹希逢，飞尘不到。宝玉在梦中欢喜，想道：‘这个去处有趣。我就在这里过一生，纵然失了家，也愿

意。'"[3]这个所在其实就是后来的大观园。怎样证明呢？就风景而言，第十七回宝玉随贾政入大观园，行至沁芳亭一带，书中所描写的恰恰就是"朱栏白石，绿树清溪"这八个字的加详和放大。[4]就心情而言，我们应该记得第二十三回宝玉初住进大观园时，作者写道："且说宝玉自进园来，心满意足，再无别项可生贪求之心。"[5]细心的读者只要把前后的文字加以比较，就不难看出太虚幻境和大观园是一种什么关系了。

如果说这条证据还嫌曲折了一点，那么让我再举一条更直接、更显豁的证据，以坚读者之信。故事还是出在第十七回，宝玉和贾政一行人离了蘅芜苑，来到了一座玉石牌坊之前。"贾政道：'此处书以何文？'众人道：'必是"蓬莱仙境"方妙。'贾政摇头不语。宝玉见了这个所在，心中忽有所动，寻思起来倒像那里曾见过的一般，却一时想不起哪年月日的事了。贾政又命他作题。宝玉只顾细思前景，全无心于此了。"贾政还特别补上一句："这是要紧一处，更要好生作来。"[6]宝玉以前在什么地方见过石牌坊的呢？宝玉自己也许忘了。可是读者一定还记得，第五回宝玉梦游太虚幻境"随了仙姑至一所在。有石牌坊横建，上书'太虚幻境'四个大字。"[7]宝玉在记忆中追寻的岂不明明就是这个地方吗？所以脂砚斋特别在此点醒读者曰："仍归于葫芦一梦之太虚玄境。"[8]贾政说："这是要紧一处。"是的，红楼梦中还有比太虚幻境更要紧的所在吗？这个石牌坊，宝玉事后是补题了；题的是"天仙宝镜"四字。[9]也就是这座牌坊，后来刘姥姥又误认作是"玉皇宝殿"，而大磕其头。[10]总而言之，"蓬莱仙境"也好，"天仙宝镜"也好，"玉皇宝殿"也好，作者是一而再，再而三地在点醒我们，大观园不在人间，而在天上；不是现实，而是理想。更准确地说，大观园就是太虚幻境。[11]

大观园既是宝玉和一群女孩子的太虚幻境，所以在现实世界上，它的建造必须要用元春省亲这样一个郑重的大题目。庚辰本第十六回有一段畸笏的眉批说：

> 大观园用省亲事出题，是大关键事，方见大手笔行文之立意。[12]

作者安排的苦心尚不止此。第十七回开头一段叙事便很值得玩味。园内工程告竣后，贾珍请贾政进去瞧瞧，有什么要更改的地方，并说贾赦已先瞧过了。这好像是说，贾赦是第一个入园子的人。其实这段话是故意误引读者入歧途的。因为后文又说，"可巧近日宝玉因思念秦钟，忧戚不尽，贾母常命人带他到园中来戏耍。"紧接下去，便是宝玉避之不及，和贾政劈面相逢，终于被逼着一齐再进园子去题联额。[13]这段叙事的后半截至少暗含着两层深意：

一、宝玉是最早进大观园去赏玩景致的人。贾赦、贾政等都是在园子完工后才进去勘察的；而宝玉早在这以前已去过不止一次了。二、大观园既是宝玉和诸姐妹的乌托邦、干净土，则园中亭台楼阁之类，自然非要他们自己命名不可。大观园这个“未许凡人到此来”的仙境是决不能容许外人来污染的。所以庚辰本十七回的总批说：

宝玉系诸艳之冠，故大观园对额必得玉兄题跋。⑭

同本又有一条批语说：

如此偶然方妙，若特特唤来题额，真不成文矣。⑮

这些地方，脂评都可以帮助读者了解作者的原意。《红楼梦》之绝少闲笔，我们有时也要通过脂评，才能体会得更深刻。

我们知道，宝玉当日并没有题遍大观园中所有的联额。事实上园中建筑物太多，命名之事也不是宝玉一个人能够包办得了的。那么，还有谁题过联额呢？这个谜直到第七十六回才解开。在这一回里黛玉和湘云中秋夜赏月联句。湘云称赞凸碧堂和凹晶馆两个名字用得新鲜。黛玉对湘云说：

实和你说罢，这两个字还是我拟的呢。因那年试宝玉，因他拟了几处，也有存的，也有删改的，也有尚未拟的。这是后来我们大家把这没有名色的，也都拟出来了，注了出处，写了这房屋的坐落，一并带进去与大姐姐瞧了。他又带出来命给舅舅瞧过。谁知舅舅倒喜欢起来，又说：“早知这样，那日就该叫他姊妹一并拟了，岂不有趣。”所以凡我拟的一字不改，都用了。⑯

这段话才把当日大观园初题联额的情节完全补出。可见园内各处的命名，除宝玉外，其余也都出自诸姊妹，尤其是黛玉之手。第七十六回和第十七回，相去六十回之遥，且就曹雪芹已完成的原稿来说，则已几几乎婪尾余香，而前后呼应，如常山之蛇。红楼梦的创作，作者时时有全局在胸，是非常明显的。

大观园是《红楼梦》中的理想世界，自然也是作者苦心经营的虚构世界。在书中主角贾宝玉的心中，它更可以说是惟一有意义的世界。对宝玉和他周围的一群女孩子来说，大观园外面的世界是等于不存在的，或即使偶然存在，也只有负面的意义。因为大观园以外的世界只代表肮脏和堕落。甚至一般

《红楼梦》读者的眼光也往往过分为大观园这个突出的乌托邦所吸引，而不免忽略了大观园以外的现实世界。但是曹雪芹自己却同样地非常重视这个肮脏和堕落的现实世界，他对现实世界的刻画也一样的费尽了心机的。这里可以清楚地看出作者、主角和读者之间，是存在着不同的观点的。“自传说”之混曹雪芹和贾宝玉为一人，其最根本的困难便在于无法解决这个重要的观点的问题。

曹雪芹虽然创造了一片理想中的净土，但他深刻地意识到这片净土其实并不能真正和肮脏的现实世界脱离关系。不但不能脱离关系，这两个世界并且是永远密切地纠缠在一起的。任何企图把这两个世界截然分开并对它们作个别的、孤立的了解，都无法把握到《红楼梦》的内在完整性。为了具体地说明这一点，让我们检讨一下大观园的现实基础。

第十六回对于大观园的建造有很清楚的叙述。园子的基址是“从东边一带借着东府花园起，转至北边，一共丈量准了，三里半大。”⑰下面还有一段更详细的报道：“先令匠人拆宁府会芳园墙垣楼阁，直接入荣府东大院中。……会芳园本是从此拐角墙下引来一段活水，今亦无烦再引。其山石树木虽不敷用，贾赦住的乃是荣府旧园，其中竹树山石以及亭榭栏杆等物，皆可挪就前来。”⑱这些话里大有文章，可惜自来红学家在“自传说”支配之下，根本未作进一步的分析。⑲上面我们已看到，大观园的出现是《红楼梦》中第一大事，作者和批者都一再郑重其事地加以说明。那么，作者在这里细说大观园的现实来历，决不会是没有用意的。如果“自传说”可以解答问题，确切地考出大观园是由曹家旧宅改建而成的，那当然再好没有。而事实上此路确是不通，我们只好另辟途径。

照上面的叙述，大观园的现实基址主要是由两处旧园子合成的：即宁府的会芳园和贾赦住的荣府旧园。庚辰本第十七回在“上面苔藓成斑，藤萝掩映”句下有一条批语说：

> 曾用两处旧有之园所改，故如此写方可。细极。⑳

可见作者和批者，一暗一明，都特别提醒我们，这两所旧园子里面是藏着重要消息的。什么消息呢？让我们先从贾赦说起。贾赦这个人在《红楼梦》里可算得是最肮脏的人物之一。《红楼梦》里有一条无形的章法，即凡是比宝玉长一辈的人，对他的不堪之处，描写时多少都有相当的保留，这也可以说是“为尊者讳”吧！所以书中极力渲染的脏事情，大都集中在贾珍、贾琏、薛蟠等几个宝玉的平辈身上。这些地方，也确露出“自传”的痕迹。㉑但是尽管如此，作

者对贾赦还是不肯轻易放过。所以第四十六回特立专章声讨,详写他要强纳鸳鸯为妾的丑事。作者曾借袭人之口写出他的史家定论:"真真——这话理论不该我们说——这个大老爷太好色了。略平头正脸的他就不放手了。"㉒《红楼梦》中对贾琏的淫行最多特写镜头,恐怕就是要曲达"有其父必有其子"这句古谚吧。所以,贾赦住过的园子和接触过的竹树山石以及亭榭栏杆等物,自然也都是天下极脏的东西了。

再说东府园子,那就更是龌龊不堪之至了。正如柳湘莲的名言所说的,"你们东府里,除了那两个石头狮子乾净,只怕连猫儿、狗儿都不干净。"㉓这还是一般性的说法。我们得更深一层分析一下会芳园这个地方。在第十六回以前,大观园尚未出现,《红楼梦》里的许多重大事故都是在会芳园这个舞台上上演的。会芳园中的楼阁,现尚可考的有天香楼、凝曦轩、登仙阁等处。天香楼自然是最有名的脏地方,因为原本第十三回回目就叫做"秦可卿淫丧天香楼"。其他两处也一样地不干净。凝曦轩是爷儿们吃酒取乐之处。风姐所谓"背地里又不知干什么去了"的一个所在。㉔这只要看看后来第七十五回贾珍诸人在天香楼聚赌,说脏话,㉕和玩娈童的情形,就可以知道了。㉖至于登仙阁,则是秦可卿自缢和瑞珠触柱后停灵的地方。会芳园还发生过一件秽事,便是第十一回"见熙凤贾瑞起淫心"。凤姐遇到贾瑞便恰恰是在这个园子里面。㉗

所以,总而言之,贾赦住的旧园和东府的会芳园都是现实世界上最肮脏的所在,而却为后来大观园这个最清净的理想世界提供了建造原料和基址。这样的安排难道会是偶然的吗?甚至大观园中最干净的东西——水,也是从会芳园里流出来的。甲戌、庚辰两本在这里都有同一条脂评,说:

> 园中诸景最要紧是水,亦必写明为妙。㉘

可见作者处处要告诉我们,《红楼梦》中干净的理想世界是建筑在最肮脏的现实世界的基础之上,他让我们不要忘记,最干净的其实也是在肮脏的里面出来的。而且,如果全书完成了或完整的保全了下来,我们一定还会知道,最干净的最后仍旧要回到最肮脏的地方去的。"欲洁何曾洁,云空未必空"㉙这两句诗不但是妙玉的归宿,同时也是整个大观园的归宿。妙玉不是大观园中最有洁癖的人吗?曹雪芹一方面全力创造了一个理想世界,在主观企求上,他是想要这个世界长驻人间。而另一方面,他又无情地写出了一个与此对比的现实世界。而现实世界的一切力量则不断地在摧残这个理想的世界,直到它完全毁灭为止。《红楼梦》的两个世界不但是有密不可分的关系,并且这种关

系是动态的，即采取一种确定的方向的。当这种动态关系发展到它的尽头，《红楼梦》的悲剧意识也就升进到最高点了。

前面我们曾指出，《红楼梦》的两个世界是干净与肮脏的强烈对比。现在我们应该进一步探讨一下，大观园里面的人物对这两个世界的看法是否可以证实我们的观察。在这个关联上，我们要检讨"黛玉葬花"的意义。黛玉葬花发生在第二十三回；宝玉和诸钗刚刚在大观园中开始他们的理想生活。所以作者对这个故事的安排，不用说，是含有深意的。由于这个故事太重要了，我们不得不把最有关系的一段文字全引在这里：

> 那一日正当三月中旬，早饭后，宝玉携了一套《会真记》，走到沁芳闸桥边桃花底下一块石上坐着。展开《会真记》，从头细玩。正看到落红成阵，只见一阵风过，把树上桃花吹下一大半来，落的满书满地皆是。宝玉要抖将下来，恐怕脚步践踏了，只得兜了那花瓣，来至池边，抖在池内。那花瓣浮在水面，飘飘荡荡，竟流出沁芳闸去了。回来只见地上还有许多。宝玉正踌躇间，只听背后有人说道："你在这里作什么？"宝玉一回头，却是林黛玉来了，肩上担着花锄，上挂着纱囊，手内拿着花帚。宝玉笑道："好，好，来把这个花扫起来，撂在那水里。我才撂了好些在那里呢。"林黛玉道："撂在水里不好。你看这里的水干净，只一流出来，有人家的地方脏的臭的混倒，仍旧把花糟蹋了。那畸角上我有一个花冢。如今把它扫了，装在这绢袋里，拿土埋上，日久不过随土化了，岂不干净。"[30]

"黛玉葬花"早在清末便上过京剧的舞台。民国初年经过梅兰芳和欧阳予倩这两位名演员重新编演之后，这个故事在中国已几乎是家喻户晓了。但大家的注意力都集中在宝、黛两人的爱情发展方面，尤其是第二十七回"埋香冢飞燕泣残红"那一段哀感动人的情节。[31]而红学家所注意的又往往在"葬花"一词的出处。[32]至于黛玉为什么要葬花这个问题，似乎还没有认真地被提出来过。

我愿意郑重地指出，"黛玉葬花"一节正是作者开宗明义地点明《红楼梦》中两个世界的分野。我说"开宗明义"，因为"葬花"是宝玉等入住以后，大观园中发生的第一件故事。黛玉的意思很明显，大观园里面是干净的，但是出了园子就是脏的臭的了。把落花葬在园子里，让它们日久随土而化，这才能永远保持清洁。"花"在这里自然就是园中女孩子们的象征。怎见得？有诗为证。黛玉"葬花词"说：

> 未若锦囊收艳骨，一堆净土掩风流。质本洁来还洁去，强于污淖陷渠沟。[33]

所以第六十三回群芳夜宴，每个女孩子都分配一种花。而第四十二回凤姐更明白告诉读者："园子里头可不是花神！"[34]第七十八回晴雯死后成花神的故事也得在这个意义上去求了解。[35]花既象征园中的人物，那么人物若想保持干净、纯洁，惟一的途径便是永驻理想之域而不到外面的现实世界去。我在前面曾说，对于宝玉和大观园中的女孩子们来说，外面的世界是等于不存在的。但这话只是要指出，在主观愿望上，他们所企求的是理想世界的永恒，是精神生命的清澈；而不是说，他们在客观认识上，对外在世界茫无所知。园中女孩子们，诚如作者所说，是"天真烂漫"的，[36]可是他们并非幼稚糊涂。事实上，她们一方面把两个世界区别得泾渭分明，而另一方面又深刻地意识到现实世界对理想世界的高度危害性。"黛玉葬花"正是通过形象化的方式把这两层意思巧妙地表达了出来。

曹雪芹有时也用明确而尖锐的语言点出外面世界的险恶。第四十几回是大观园的盛世的始点。许多重要的人物如薛宝琴、邢岫烟、李纹、李绮等都住进了园子。也就是在这一回，史湘云警告宝琴道："你除在老太太眼前，就在园子里，来这两处，只管顽笑吃喝。到了太太屋里，若太太在屋里，只管和太太说笑，多坐一会无妨；若太太不在屋里，你别进去，那屋里人多心坏，都是要害咱们的。"接着宝钗笑道："说你没心，却又有心；虽然有心，到底嘴太直了。"[37]湘云这番话真是说得直率，明眼读者自会看出，她事实上对王夫人也颇有贬词。所以除了大观园这个乌托邦以外，便只有史太君跟前尚属安全。其余外面的人都是要害园子里面的人的。为什么史太君会是个例外呢？因为她是从前枕霞阁十二钗中的人物，在大观园中人的眼里，尚不失为"我辈中人"也。[38]这种强烈的"咱们"、"他们"的分别正是相应于两个世界而起的。[39]

但是大观园中的"咱们"也不都是一律平等的，理想世界依然有它自己的秩序。"桃花源"是中国文学史上最早的一个乌托邦。照王安石说，它是"但有父子无君臣"。换言之，桃花源中虽无政治秩序，却仍有伦理秩序。大观园的秩序则可以说是以"情"为主，所以全书以情榜结尾。但由于情榜已不可见，今天要想完全了解作者心目中的秩序，可以说已无可能。大体上说，作者决定情榜名次的标准是多重的；故除了"情"字外，我们还得考虑到其他标准如容貌、才学、品行、以至身份等等。[40]这里我只想提出一个比较被忽略了的重要线索，即群芳与宝玉的关系。庚辰本第四十六回有一条批语说：

通部情案，皆必从“石兄”挂号，然各有各稿，穿插神妙。[41]

这一条评语我觉得特别重要。“情案”之“情”即是“情榜”之“情”。这样看来，书中诸人与宝玉之间关系的深浅、密疏，必然会在很大的程度上决定着他们在情榜上的地位。[42]而了解大观园世界的内在结构，也就必须个别地察看书中诸人如何在“石兄”处挂号了。

谈到大观园世界的内在结构，我们便不能不稍稍注意一下园中房屋的配置。这种配置，在我看来，也正是内在结构的一个清晰的反映。宋淇曾指出，大观园中的庭园布置和室内装设都是为了配合几位主角的性格而创造出来的。[43]这一点很正确。而且这也符合西方文学批评的原理。主角住处的布景往往是他的性格的表现。“一个人的房子即是他自己的一种伸延。”[44]但是曹雪芹对于布景的运用更有进于此者。他利用园中院落的大小、精粗，以及远近来表现理想世界的秩序。这里只举几个最紧要的例子作为初步的说明。我们记得，第十七回宝玉题大观园联额，作者主要只写了四所院宇。这四所院宇依次为潇湘馆、稻香村、蘅芜苑和怡红院。这里面的评论都是有寓意的。先说萧湘馆。众人一见，都道：“好个所在。”而宝玉更认为这是“第一处行幸之处，必须颂圣方可。”所以题作“有凤来仪”。[45]这已可以看出作者对潇湘馆的特致郑重之意了。庚辰本在“好个所在”之下则批道：“此方可为颦儿之居。”这还不算。[46]下文第二十三回宝玉和黛玉商量住处时，黛玉说：“我心里想着潇湘馆好。”宝玉拍手笑道：“正和我的主意一样。我也要叫你住这里呢。我就住怡红院。咱们两个又近，又都清幽。”[47]后文第六十三回群芳夜宴，宝玉说：“林妹妹怕冷，过这边靠板壁坐。”正可与此同观。[48]这正是用距离和环境来表现宝、黛之间的特殊关系的最好例证。

再看稻香村。贾政问宝玉“此处如何?”宝玉应声说：“不及‘有凤来仪’多矣。”接着便发了一大篇议论，说此处是人力强为，没有“天然”意味。结果惹得贾政大为气恼。[49]不但如此，后文宝玉奉元春之命写四首诗，而单单稻香村一首写不出来，终由黛玉代笔，才算交卷。[50]这都表现宝玉对李纨的微词。李纨在大观园中是惟一嫁过人的女子；而我们当然都知道宝玉对已婚女子的评价。但李纨毕竟是宝玉的嫂嫂，并且人品又极好，因此这种微词便只好如此曲曲折折地显露出来。其中“天然”“人力”的分别尤堪玩味。李纨在正册中居倒数第二位，仅在秦可卿之上，是不为无因的。

那么蘅芜苑又如何？贾政道：“此处这所房子无味的很。”[51]岂非又是作者之微词乎？可是妙在从贾政口中说出来，仍给宝玉留了地步。这就避开了俞平伯所谓“分高下”的问题。[52]这里有一条脂批，颇得作者之心：“先故顿此一

笔，使后文愈觉生色，未扬先抑之法。盖钗、颦对峙，有甚难写者。”[53]更妙的是后来在五十六回探春又补上一句：“可惜蘅芜苑和怡红院这两处大地方竟没有出利息之物。”[54]闲闲一语透露了蘅芜苑和怡红院并为大观园中最大的两所住处。木石虽近而金玉齐大，正是脂砚斋所谓“钗、颦对峙”也。

最后说到怡红院。这一段的描写最为详细，要分析起来，可说的话太多，现在姑举三点：宝玉要题“红香绿玉”，两全其妙，是章法之一。这在后来元春命宝玉赋诗一节中尚有照应。怡红院中特设大镜子，别处皆无，是章法之二，即所谓“风月宝鉴”也。园中的水“共总流到这里，仍旧合在一处，从那墙下出去。”是章法之三，[55]而尤以最后一点最值得注意。脂评说：

> 于怡红总一园之看(?)，是书中大立意。[56]

这正证实我们上面所说的，作者是借着院宇的布置来表示诸钗和宝玉之间的关系，因而间接地说明理想世界的内在结构。脂评所谓“通部情案皆必从石兄挂号”，便要在这些地方去认识。而园中之水流于怡红院之后，仍从墙下出去，又正关合葬花时黛玉所说的，这里的水干净，只一流出去，就是脏的臭的了。

我们一直强调，《红楼梦》的两个世界是干净和肮脏的强烈对照。上面无数例证都可以在概念上支持我们关于这个基本分别的看法。但是最后我还必须要解答一个具体的经验性的问题：即大观园中的生活是不是真的干净？如果大观园跟外面的现实世界同样的肮脏，那么我们所强调的两个世界的对照，依然难免捕风捉影之讥。

关于这个问题的解答，我们当然不能采用上面举例证明的方式。因为不存在的东西——肮脏——是不会有证据的。我们可以这样说，原则上曹雪芹在大观园中是只写情而不写淫的，而且他把外面世界的淫秽渲染得特别淋漓尽致，便正是为了和园内净化的情感生活作一个鲜明的对照。

我们知道，大观园基本上是一个女孩子的世界。除了宝玉一个人之外，更无其他男人住在里面。[57]因此，只要我们能证明宝玉园中生活是干净的，《红楼梦》的理想世界的纯洁性也就有了起码的保障。关于这一层，作者曾有意地给我们留下了一个重要的线索。第三十一回，宝玉要晴雯和他一起洗澡。晴雯笑说：“还记得碧痕打发你洗澡，足有两、三个时辰，也不知道作什么呢，我们也不好进去的。后来洗完了，进去瞧瞧，地下的水淹着床腿，连席子上都汪着水，也不知是怎么洗了。”[58]这番话初看起来好像颇有文章。其实，这只是作者的狡猾，故用险笔来引人入歧路的。原来宝玉进大观园后，袭人因为得

到王夫人赏识，所以特别自尊自重，和宝玉反而疏远了。夜间同房照应宝玉的乃是晴雯，[59] 如果宝玉有什么越轨行为，那么晴雯的嫌疑可以说是最大。晴雯之终被放逐，也正坐此。可是事实上我们知道宝玉和晴雯一直是干干净净的。所以晴雯临死才有“担了虚名”之说。作者为了证明二人的清白，特别找一个书中最淫荡不堪的灯姑娘出来作见证。灯姑娘说：“我进来一会在窗外细听，屋里只你二人，若有偷鸡盗狗的事，岂有不谈及的，谁知道两个竟还是各不相扰。可知天下委屈事也不少。”[60] 正像解盦居士所说的：

> 窗外潜听，正所以表晴雯之贞洁也。不然，虚名二字，谁其信之？[61]

其实灯姑娘的话岂止洗刷了宝玉和晴雯的罪名，而且也根本澄清了园内生活的真相。宝玉和最亲密而又涉嫌最深的晴雯之间，尚且是“各不相扰”，则其他更不难推想了。[62]

最后还有一个辣手的问题需要交待，即七十三回傻大姐误拾绣春囊的故事。这个故事表面上和我们所谓大观园是清净的乌托邦说最为矛盾，但细加分析，则正合乎我们的两个世界的理论。这个绣春囊当然是第七十一回司棋和她表弟潘又安在园中偷情时失落的。[63] 可是在七十二回开始时，作者明说二人被鸳鸯惊散，并未成双。[64] 可见大观园这个清净世界虽已到了堕落的边缘，尚未完全幻灭。更值得注意的是在第七十四回查明有犯奸嫌疑的人是司棋之后，司棋只是低头不语，却毫无畏惧惭愧之意。[65] 那么司棋的勇气是从什么地方来的呢？这就要归结到我们在注中所分析的“情”与“淫”的分别上去了。司棋显然是深深地爱恋着她的表弟的。[66] 根据作者“知情更淫”和“情既相逢必主淫”的说法，这种世俗所不谅的“奸情”未必一定是什么罪恶。而且和外面世界的“脏唐臭汉”[67] 比起来，更谈不上什么肮脏。

再换一个角度来看，如果作者是要把这件公案作为一个肮脏事件来处理，那么我们必须说，这正是《红楼梦》的悲剧中所必有的一个内在发展。我们在前面已指出，《红楼梦》的理想世界最后是要在现实世界的各种力量的不断冲击下归于幻灭的。绣春囊之出现在大观园正是外面力量入侵的结果。但外面力量之所以能够打进园子，又显然有内在的因素，即由理想世界中的“情”招惹出来的。理想世界的“情”诚然是干净的，但它也像大观园中的水一样，而且无可避免地要流到外面世界去的。从这个意义上说，红楼梦的悲剧性格是一开始就被决定了的。我们曾说，曹雪芹所创造的两个世界之间存在着一种动态的关系。我们现在可以加上一句，这个动态的关系正是建筑在“情既相逢必主淫”的基础之上。

许多迹象显示，曹雪芹从《红楼梦》的七十一回到八十回之间，已在积极地布置大观园理想世界的幻灭。最明显的是第七十六回黛玉和湘云中秋夜联诗，黛玉最后的警句竟是：

冷月葬花魂。

所以妙玉特地来打断她们，并说："只是方才我听见这一首中，句虽好，只是过于颓败凄楚，此亦关人之气数而有，所以我出来止住。"[68]我们知道，花本是园中女孩子的象征，现在由黛玉口中唱出"葬花魂"的挽歌，可见大观园的气数是真的要尽了。这样看来，绣春囊之适在此际出现于《红楼梦》的清净世界之中，当非偶然。夏志清把这件事比之于伊甸园中蛇的出现，因为蛇一出现，亚当和夏娃就从天堂坠落到人间。宋淇引之，许为"一针见血之言"，这是不错的。[69]

《红楼梦》今本一百二十回不出一手，至少在目前的研究阶段上已成定论。在公认为曹雪芹所写的八十回中，大观园表面上依然是一个"花柳繁华之地"，因此我们无从知道作者究竟如何刻划大观园的破灭。略可推测者，作者大概运用强烈的对照来衬托结局之悲惨。所以第四十二回靖应鹍藏本脂批有"此后文字，不忍卒读"之说。[70]据周汝昌的判断，"后半部中所有人物的原来身份地位都发生'大颠倒'的现象。"[71]这一层，所有研究《红楼梦》的人大致都可以首肯。这种颠倒恐怕并不限于人物，大观园这个清净的理想世界也不免要随着而遭到一番颠倒，比如说从繁华到破落。[72]而且人物的前后颠倒也不止于身份地位方面；从我们的两个世界说来看，其中还必然在一定的程度上涉及干净和肮脏的颠倒。

大观园中的人物都爱干净，这是人所共知的。但是越是有洁癖的人往往也就越招来肮脏。最显著例子出在第四十回和第四十一回。贾母带着刘姥姥一群在探春屋里参观。贾母笑道："咱们走罢。他们姊妹们都不大喜欢人来坐着，怕脏了屋子。"探春笑留众人之后，贾母又笑着补上一句道："我的这三丫头却好。只有两个玉儿可恶，回来吃醉了，咱们偏往他们屋里闹去。"[73]这里的"两个玉儿"当然是指宝玉和黛玉。但作者忽然添写此一段文字是有重要作用的，就是为次一回"刘姥姥醉卧怡红院"作伏笔。宝玉最嫌嫁了汉子的老女人肮脏，而作者就偏偏安排了刘姥姥之醉卧在他的床上，而且弄得满屋子"酒屁臭气"。[74]这明明是有意用现实世界的丑恶和肮脏来点污理想世界的美好和清洁。同回刘姥姥在栊翠庵吃茶，也同样是为了衬出妙玉洁癖的特笔。[75]所以八十回后的妙玉，结局最为不堪。她的册子上说：

欲洁何曾洁，云空未必空。可怜金玉质，终陷淖泥中。

而“红楼梦曲子”上又说她“到头来依旧是风尘肮脏违心愿，好一似无暇白玉遭泥陷，又何须王孙公子叹无缘。”[76]这是作者在八十回后写妙玉沦落风尘、备历肮脏之确证，断无可疑。[77]妙玉是《红楼梦》的理想世界中第一个干净人物，而在理想世界破灭以后竟流入现实世界中最龌龊角落上去。仅此一端即可推想作者对两个世界的处理是采用了多么强烈对照的笔法！

总结地说，《红楼梦》这部小说主要是描写一个理想世界的兴起、发展及其最后的幻灭。但这个理想世界自始就和现实世界是分不开的：大观园的干净本来就建筑在会芳园的肮脏基础之上；并且在大观园的整个发展和破败的过程之中，它也无时不在承受着园中一切肮脏力量的冲击。干净既从肮脏而来，最后又无可奈何地要回到肮脏去。在我看来，这是《红楼梦》的悲剧的中心意义，也是曹雪芹所见到的人间世的最大的悲剧！

注释：

① 宋淇，《论大观园》，《明报》月刊，八十一期，1972 年 9 月，4 页。

② 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》（以下简称《辑评》），248 页。

③ 俞平伯校订，王惜时参校，《八十回红楼梦校本》（以下简称八十回校本），北京，1958 年，1 册，47 页。

④ 同上，163 页。按：甲戌本在太虚幻境中有一条批语说：“已为省亲别墅画下图式矣。”（俞平伯，《辑评》，120 页）可见脂砚斋已点明太虚幻境便是后来的大观园了。尚有他证详后。

⑤ 同上，232 页。

⑥ 八十回校本，1 册，170 页。

⑦ 同上，48 页。

⑧ 俞平伯，《辑评》，270 页。

⑨ 八十回校本，1 册，178 页。这四个字后来元春改题作“省亲别墅”。又按人民文学出版社 1973 年本，“境”字改为“镜”字（204 页），未知何据。“境”字固亦可通，但此处“宝镜”实关合“风月宝鉴”。故仍当以“镜”字为正。

⑩ 八十回校本，2 册，440 页。

⑪ 此文已写就，重翻俞平伯《证红楼梦随笔》中《记嘉庆本子评语》一节，发现大观园即太虚幻境之说早已为嘉庆本评者道破。原评者在《玉石牌坊》一段下批曰：“可见太虚幻境牌坊，即大观园省亲别墅。”俞先生接着下一转语曰：“其实倒过来说更有意义，大观园即太虚幻境。”（《红楼梦研究专刊》，第四辑，56 页）俞先生最后一句话和我的说法一字不差。足见客观的研究，结论真能不谋而合。“随笔”我曾看过不止一次，但注意力都集中在前面俞

先生自己心得的几节，居然漏掉了这条吞舟之鱼。本文既已写就，改动不便，特补记于此，以志读书粗心之过。

⑫ 俞平伯，《辑评》，243 页。关于这个问题，宋淇先生已先我而发，他还引了其他几条脂评，可以参看。《论大观园》，4～5 页。

⑬ 八十回校本，61～162 页。

⑭ 俞平伯，《辑评》，256 页。按“冠”字原作“贯”，有正本则作“冠”，于义较长。详细的讨论，见宋淇《论贾宝玉为诸艳之冠》，《明报》月刊，第五十四期(1970 年 6 月)，7～12 页；第五十五期(1970 年 7 月)，22～26 页；第五十六期(1970 年 8 月)，53～57 页。

⑮ 俞平伯，《辑评》，257 页。

⑯ 八十回校本，2 册，860 页。按：脂批亦早见到此点，庚辰本第十八回“后来亦曾补拟。”句下有注云：“一句补前之不暇，启(后)文之苗裔。至后文凹晶溪馆，黛玉口中又一补，所谓一击空谷，八方皆应。”(见俞平伯，《辑评》，283～284 页)

⑰ 同上，1 册，157 页。

⑱ 八十回校本，1 册，158 页。

⑲ 周汝昌在红楼梦新证里曾引了拆会芳园那一段话(156 页)，但他的目的是在寻找大观园究在北京何处。俞平伯的《读红楼梦随笔》有一节讨论“大观园地点问题”也注意到宁府花园并入了大观园这一事实。俞先生的论点主要在说明地点问题无法考证，只能认作是“荒唐言”。可惜他没有进一层追问：为什么作者写这样的“荒唐言”？(转载于新亚书院《红楼梦研究专刊》第一辑，112 页)？

⑳ 俞平伯，《辑评》，258 页。此外尚有两条脂批与此有关的可以参看，见 247～248 页，兹不多引。

㉑ 我并没有完全否认“自传说”，不过反对以“自传”代替小说罢了。请看我的《近代红学的发展与红学革命》。

㉒八十回校本，2 册，491 页。关于贾赦之龌龊不堪，野鹤《读红楼劄记》中已有严厉的指责。见一粟编，《红楼梦卷》，北京，1963 年，第一册，277～288 页。而俞平伯《读红楼梦随笔》更有专文讨论。见《红楼梦研究专刊》第二辑，133～134 页。

㉓八十回校本，2 册，741 页。

㉔ 同上，1 册，116 页。

㉕ 同上，2 册，847～850 页。按：天香楼的再出现，在今本红楼梦中确是一个没有交待的矛盾。俞平伯已指出了这一点。(见《读红楼梦随笔》，《红楼梦研究专刊》第一辑，112 页。)但是由于靖本的发现，我们现在知道，“天香楼”本作“西帆楼”，后来作者接受了批者的意见改为“天香楼”的。所以我猜想是作者忘了在七十五回作相应的修正，才留下这个漏洞的。(见周汝昌《〈红楼梦〉及曹雪芹有关文物叙录一束》，《文物》，1793 年，第二期，23 页。)

㉖八十回校本，1 册，136 页。

㉗ 同上，114～115 页。

㉘俞平伯，《辑评》，250 页。

㉙八十回校本，1 册，51 页。

㉚ 八十回校本，1 册，233～234 页。

㉛ 梅兰芳舞台生活四十年，第二集，香港戏剧出版社重印本，89～101 页。

㉜ 如王国维指出“葬花”两字始见于纳兰性德的《饮水集》，见《红楼梦评论》，《红楼梦卷》，第一册，263 页。

㉝ 八十回校本，1 册，283 页。

㉞ 八十回校本，2 册，444 页。

㉟ 不但园中女孩子是花神，而且宝玉自己也是花神。我愿意在这里稍稍讲一下我对于宝玉为“诸艳之冠”的看法。第七十八回宝玉对小丫头说：“不但花有一个神，一样花一位神之外还有总花神。”（八十回校本，2 册，890 页）这话亦大有深意。我们知道第六十三回群芳夜宴，除了晴雯未抽签外，还有宝玉也没有抽。晴雯不抽，是因为她跟黛玉一样是芙蓉，所以无签可抽。这一点俞平伯的《〈寿怡红群芳开夜宴〉图说》（见《红楼梦研究》，上海，1952，241～243 页）已交待清楚了。但宝玉何以不抽签，则俞先生没有说明。俞先生也许以为宝玉是男人，所以不能抽，其实不然。照七十八回来看，宝玉应是“总花神”，所以才不能抽。因为签上决不可能有一种“总花”啊！宝玉是总花神，这就是所谓“诸艳之冠”也。也许有人会提出疑问，宝钗的签上不明明写着“艳冠群芳”么（八十回校本，2 册，698 页）？要知道宝钗虽然艳冠群“芳”，但毕竟只是司牡丹花的花神。惟有宝玉并不单管任何一样的花，才有资格做总花神。倒过来说，正因为宝玉不是女人，他才不能单管任何一样花，而只有做总花神。情榜 60 名女子，而以宝玉为首，可以说是“事有必至，理有固然”，丝毫不必奇怪。我们应该记得宝玉小时候的旧号本是“绛洞花王”啊（见八十回校本，1 册，385 页）！而且“艳冠群芳”与“诸艳之冠”也大有不同，因为“艳”在这里是比“芳”高一级的概念。所以我深信根据七十八回总花神之说，可以彻底地解决宝玉为“诸艳之冠”及在情榜上总领诸女子这两个问题。胡适说情榜大似水浒传的石碣（见《胡适文存》第四集，台北远东图书公司，1971 年，405 页），是有道理的，曹雪芹也许受了水浒的暗示，而把宝玉安排了一种近乎托塔天王晁盖的地位。

㊱ 八十回校本，1 册，233 页。

㊲ 八十回校本，2 册，525 页。

㊳ 看俞平伯的《辑评》，492 页。

㊴ 第四十五回李纨等邀凤姐入诗社。凤姐笑道：“我不入社花几个钱，不成了大观园的反叛了。”（八十回校本，2 册，477 页）这也是湘云的“咱们”两字的具体说明。

㊵ 见宋淇，《论大观园》6～7 页。

㊶ 俞平伯，《辑评》，5～7 页。

㊷ 这个问题尚待进一步分析。所谓“情”至少可分两类：一是爱情之情，一是骨肉之情。金陵正十二钗之名次今仍清楚可考。林、薛以后即数元春、探春，而迎春、惜春反在妙玉之后。凡此皆可由正文中得其确解。因为宝玉平时认为弟兄之间不过尽其大概情理而已（见八十回校本，204 页）。此亦可移用之于姊妹之间。但元春、探春和宝玉之间，除了天伦关系之外，尚有自然发生的友情，故名次远高于迎春、惜春也。这里不过略示一端而已，详论且俟将来。又周春《阅红楼梦随笔》中有一个怪见解，认为元春之下是史太君，并非探春（见《红楼梦卷》，第一册，69 页）。他的话很不可信。

㊸ 见《论大观园》，3 页。

㊹ Rene Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, A Harvest Book, 1956. pp.

210-211.

㊺ 八十回校本,1 册,164~165 页。

㊻ 俞平伯,《辑评》,261 页。

㊼ 八十回校本,1 册,232 页。

㊽ 同上,697 页。参看俞平伯,《红楼梦研究》,233 页及 238 页引金玉缘本评语。

㊾ 八十回校本,1 册,66~67 页。

㊿ 同上,183 页,按即“杏帘在望”。

51 同上,168 页。

52《红楼梦研究》,235~237 页。

53俞平伯,《辑评》,267 页。

54八十回校本,2 册,613 页。

55 并见同上,1 册,170~172 页。

56俞平伯,《辑评》,274 页。按:“看”字我初疑当做“水”字。后与宋淇先生讨论,他说“看”字可能系“首”字讹成。宋先生的说法就字形说,比我的更近理。(后来我忽然悟到“水”字的草书与“看”字极近似,因此我还是倾向于“水”字。)此条宜与注㉟论总花神一条合看。

57 宋淇先生认为前八十回中,除贾兰这个孩子外,其余男人都不能入大观园。另有几个例外如贾芸之类,宋先生也有很合理的解说(见《论大观园》,5~6 页)。在原则上大观园确有一条不成文法,但在实践中,红楼梦的两个世界又是纠缠在一起的,不可能全无交涉。宋先生说前八十回中贾政、贾琏都没进过大观园。这一点尚与书中事实有出入。第十七回试才题对额可以不算,因为这时大观园尚没有人居住。但第七十五回贾母在凸碧山庄的敞厅上中秋赏月,所有荣、宁二府的男人则确都进了大观园(八十回校本,2 册,851~855 页)。所以我们不必一定说,八十回以前除了宝玉之外,没有男人进过园子。不过作者尽可能地不写男人入园而已。宋先生的说法基本上是符合作者原意的。

58 八十回校本,1 册,327 页。

59 同上,2 册,881 页。

60 同上,880 页。

61 “石头臆说”,见《红楼梦卷》,第一册,196 页。

62 这里有必要讨论一下曹雪芹对“情”与“淫”之分际的看法。我们一再强调,红楼梦的两个世界一方面是泾渭分明的,而另一方面又是互相交涉的。情与淫的关系也正是如此。曹雪芹并非禁欲论者,因此他从不把欲无条件地看作罪恶。他也不是二元论者,所以又不把情和欲截然分开。在第五回中,他开宗明义地说明“好色即淫,知情更淫”,而反对“好色不淫”,“情而不淫”之类的矫饰论调。大体说来,他认为情可以,甚至必然包括淫;由情而淫则虽淫亦情。故情又叫做“意淫”。但另一方面,淫决不能包括情;这种狭义的“淫”,他又称之为“皮肤滥淫”(均见八十回校本,1 册,57 页)。宝玉之所以为平儿惋惜,正因“贾琏惟知以淫乐悦己”(同上,2 册,471 页),换言之,即有淫而无情。他对香菱的同情也基于相同的理由(见同上,693 页)。试想连贾琏都认为薛蟠玷辱了香菱(见同上,1 册,153 页),何况宝玉?

曹雪芹既持“知情更淫”之见,则他所谓“情”决不能与西方所谓纯情(Platonic love)等量齐观。此所以秦可卿的册子上有“情既相逢必主淫”之语也(同上,52 页)。认识到这一点,

我们就可以恍然何以警幻要秘授宝玉以云雨之事，以及宝玉又何以要与袭人重演一番了。那就是说，曹雪芹有意要告诉我们，宝玉其实是一个有情有欲的人；所不同者，他的欲永远是为情服务的，是结果而不是原因。有正本在“便秘授以云雨之事”句下评曰：“这是情之末了一着，不得不说破。”（俞平伯，《辑评》，128 页）此评不知是否出自脂砚斋之手，但无论如何，可说颇得作者之心。所以，从这个观点来看，我们也不必一定要说，宝玉和他屋里的女孩子更别无儿女之事。甲戌本第五回“是以巫山之会，云雨之欢，皆由既悦其色，复恋其情之所致也。”句上有眉批曰：“绛云轩中诸事情景，由此而生。”（俞平伯，《辑评》，127 页）可见脂砚斋也不讳言这个。宝玉因情生淫，究与一般现实世界上之“皮肤滥淫”大有区别。宝玉梦游太虚幻境必由秦可卿引入者，即在借“秦”与“情”之谐音。（按：情读为秦是南方音，红学家已多指出，兹不赘。）自来红学家颇有疑宝玉与秦氏有染者，实因不深解作者“情”“淫”之别而致。盖作者喜用险笔，读者稍不经意，即为所惑。高明如俞平伯先生亦有不免（见《论秦可卿之死》一文，《红楼梦研究》，178～182 页），在旧红学家中，惟野鹤独持异议。《读红楼札记》在此处评曰：“人亦有言警幻仙子即可卿，故后来视疾如万箭攒心：野鹤曰。此却是全书关键，不可随意穿鉴，存而不论为是。”（《红楼梦卷》，第一册，288 页）其见解甚为通明。

总之，曹雪芹写宝玉情淫具备，清浊兼资，正是为了配合他所创造的两个世界。因为只有这样的宝玉才可以构成这两个世界之间的接榫。而宝玉与袭人偷演警幻所训之事出现在第六回，在作者而言，也必有深意。依我个人的推测，这正是要表明此后宝玉在大观园中和那些清净的女孩子们“各不相扰”，乃由于不为，而非不能。倘若没有第六回的点破，则读者恐怕反而要疑惑到别处去了。“清静无为”，斯老氏所谓“知我者希，则我者贵。”若“清时有味是无能”，则岂非如李宫载之灯谜“观音未有世家传——虽善无微”乎？

㊸ 有正本第七十四回总批已证明了这一点。批云：“司棋一事在七十一回叙明，暗用山石伏线，七十三回用绣春囊在山石一逗便住。”（俞平伯，《辑评》，576 页）

㊹ 八十回校本，2 册，804 页。

㊺ 同上，839 页。

㊻ 见八十回校本，册二，804～805 页。

㊼ 同上，710 页。

㊽ 同上，866 页。“花魂”亦有作“诗魂”者，盖由辗转抄改致误。（见新亚书院中文系红楼梦研究小组，《红楼梦诗辑校》，《红楼梦研究专刊》，第二辑，68 页。）人民文学出版社新版《红楼梦》第三册，987 页，仍误“花”为“诗”，殊为可怪。编者似乎并未参考八十回校本或乾隆抄本百廿回《红楼梦》稿。关于此一问题的讨论，请看宋淇，《冷月葬花魂》，《明报》月刊第四卷，第四期（1969 年 4 月号），9～16 页。

㊾ 见宋淇，《论大观园》，9 页。按：外面世界之侵入大观园亦有用暗笔写者。第七十三回“金星玻璃（按即芳官）从后房门跑进来，口内喊说：‘不好了，一个人从墙上跳下来了。’众人听说忙问在哪里，即喝起人来各处寻找。”（见八十回校本，817 页）黄夜越墙入园，当然非奸即盗。这也是作者暗中布置大观园毁灭的一种手段。

㊿ 见周汝昌，《〈红楼梦〉及曹雪芹有关文物叙录一束》，《文物》，1973 年，第二期，22 页。又此条已收入陈庆浩，《新编红楼梦脂砚斋评语辑校》，香港，1972，421 页。

⑺ 周汝昌，前引文，25 页。

⑫庚辰本第二十六回脂批在写潇湘馆“凤尾森森，龙吟细细”句下有云：“与后文‘落叶萧萧，寒烟漠漠’一对，可伤可叹。”（俞平伯，《辑评》，432 页）这八个字是八十回后描写大观园的极少数的佚文之一，已可见作者运用强烈手法之一斑。又按：如果作者写绣春囊事件是为了表示大观园这块净土也终不能永保，那么，八十回以后或者还有更露骨的描写，也未可知。鸳鸯在撞破了司棋和潘又安的“奸情”之后，“从此晚间便不太往园中来。因思园中尚有这样奇事，何况别处。”（见八十回校本，2 册，804 页）这也可以看出作者是有意要点出：这园子本是天下最干净的地方，但也终不免要变脏的。

⑬ 八十回校本，1 册，427～428 页。

⑭ 同上，2 册，441～442 页。关于宝玉对嫁了汉子的老女人的看法，见第五十九回，同上，650 页。

⑮同上，437～439 页。按庚辰本第四十一回总批云：“此回栊翠品茶，怡红遇劫，盖妙玉虽以清净无为自守，而怪洁之癖未免有过，老妪只污得一杯，见而勿用。岂似玉兄日享洪福，竟至无以复加而不自知。故老妪眠其床，卧其席，酒屁熏其屋，却被袭人遮过，则仍用其床、其席、其屋，亦作者特为转眼不知身后事写来作戒，纨袴公子可不慎哉。”（俞平伯，《辑评》，501 页）此评尚未十分中肯，因妙玉之遭污事在八十回后，此不过特写其“过洁世同嫌”，以为后文强烈对照之张本耳。

⑯ 同上，见 1 册，51 及 55 页。

⑰ 近日周汝昌根据靖本一条错乱难读的评语，想为妙玉翻案。他认为“肮脏”不是“腌臜”，乃“婞直”之貌，意为不屈不阿。“肮脏”纵在以前文学作品中有此解，但在《红楼梦》妙玉一曲中恐不能别生他说，而只得解为“腌臜”之同义语也。此读全曲与册子上的五言诗可定。靖本批语有“劝惩”两字，故周君以为非对妙玉而言，因妙玉处境已极堪惋惜，何得更“惩”其“恶”。其实这条批语前半段明说“妙玉偏僻处，此所谓‘过洁世同嫌’也。”故下文言“惩”即指她这种过于好洁的毛病而言。换句话说，即妙玉如此爱干净，嫌别人脏，结果就偏得到“肮脏”的惩罚。周君此处实在太嫌执着，而且也过于迷信脂批了。其实注⑮所引庚辰本四十一回总批一段即可为“劝惩”两字之最好注释，不知周君何以未加考虑。高鹗补写妙玉结局，大体自不误，不过对照远不够鲜明耳。今周君反责高鹗“精神世界的低下”，殊难令人心服（见周汝昌，前引文，21～22 页注⑧）。又“肮脏”一词最早似见于后汉赵壹的《刺世疾邪赋》，原文作《抗脏倚门边》。见后汉书卷八十下《文苑传》。周君亦未能溯其源。

五四运动与中国传统

五四运动有广狭两种含义：狭义的“五四”是指民国8年5月4日在北京所发生的学生爱国运动；广义的“五四”则指在这一天前后若干年内所进行的一种文化运动或思想运动。这一文化或思想运动，其上限至少可以追溯至两年以前（民国6年）的文学革命，其下限则大抵可以民国16年的北伐为界。本文所说的五四运动是专就广义而言的。

对于五四运动的研究和评论，向来都强调它“新”的一面，尤其是接受西方思想的部分。就“五四”以来的整个历史进程来看，这一强调无疑是有充分的根据的，因为“五四”在近代思想上的正面意义确在于此。至于它和中国旧传统的关系，则一般论者除了着眼于反传统，特别是反儒家这一点以外，其余便很少深涉了。本文将专就五四运动在思想方面和中国旧传统的关系略加疏解。但其目的并不在翻案，不过是要指出五四运动虽然以提倡新文化为主旨，而其中仍不免杂有旧传统的成分而已。

我们都知道，“五四”时代新文化、新思想的倡导者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅……这些人都出身于中国旧传统，对中国的旧学问都有相当的造诣，而且盖棺论定，都或多或少在不同领域内对旧学有所贡献。虽然他们之中，许多人都出国留学（美国或日本），直接间接地受到了西方思想的冲击，但他们即使在国外的时期也不曾完全与旧学绝缘。最显著的，如胡适在美国写“先秦名学史”的博士论文，鲁迅与钱玄同则同时在东京向章太炎问学。在这些人的青年时代，对他们思想最有影响的则是严复、康有为、谭嗣同、梁启超、章炳麟一辈人。其中康、章两人正是当时代表今古文经学的大师。不可否认的，“五四”运动的倡导者一方面固然受到前一时代学人所鼓吹的进化论、变法、革命等等源于西方的社会政治思想的深刻而明显的刺激，但另一方面则在不知不觉中接受了他们对于中国传统的解释。因此，要分析“五四”与传统之间的复杂关系，我们便不能不上溯到清末民初的中国思想界。而康有为与

章炳麟两人更是占据了中心的地位。因为撇开学术造诣的深浅不谈，只从思想上的影响来看，清末的康、章并立，很容易使我们联想到清初的顾炎武与黄宗羲，中叶的戴震与章学诚那种“双峰并峙，二水分流”的局面。这是清代学术思想史上非常有趣的现象。

但是当近代思想史进入“五四”的阶段时，康、章两人都已落在时代的后面，成为保守的象征了。康有为提倡孔教，与当时“打倒孔家店”针锋相对；章炳麟反对白话文，主张读经，也是和新思潮背道而驰。至于他们两人之间争辩得津津有味的今古文问题，除了极少数的专门学者之外，更是引不起一般青年知识分子的兴趣了。①因此之故，讨论五四运动的思想背景的人往往容易忽略康、章两人和新思想运动之间还有什么正面的关系。而事实上，进一步分析，对于新思想运动的风气，康、章都有其创始之功。首先，我们必须指出，今古文之争就其思想的内容言，在“五四”时代虽已成既成刍狗，但由这一争论所激发出来的疑古辨伪精神却在“五四”以后得到了进一步的发展。中国传统在两千年中所逐步造成的庄严形象，开始被揭破了。据顾颉刚的回忆，他的“古史辨”运动，即终因于早年从“国粹学报”上，看今古文之争的文字。后来在民国九年认识了兼通今古文的钱玄同，钱氏对他说：“我们今天，该用古文家的话来批评今文家，又该用今文家的话来批评古文家，把他们的假面目一齐撕破，方好显露出他们的真相。”这个近乎虚无主义的观点后来就变成顾氏辨古史的一个最重要的锐利武器了。②

不但五四运动打破传统偶像的一般风气颇导源于清末今古文之争，而且它的许多反传统的议论也是直接从康、章诸人发展出来的。康有为的“孔子改制考”一开头便是“上古茫昧无稽考”，说“夏殷无征，周籍已去”，甚至对后来“五四”时代很受推崇的崔述“考信录”他都说是“岂不谬哉！”③这也正是顾颉刚“层累地造成的中国古史”说的一个起点。④梁启超分析康氏《新学伪经考》和《孔子改制考》两书对思想界的影响共分四点。其中第三、第四两项都和“五四”的新思想运动有直接的关系，梁氏指出：

> 三、《伪经考》既以诸经中一大部分为刘歆所伪托，《改制考》复以真经之全部分为孔子托古之作，则数千年来共认为神圣不可侵犯之经典根本发生疑问，引起学者怀疑批评的态度。
>
> 四、虽极力推挹孔子，然既谓孔子之创学派与诸子创学派，同一动机，同一日的，同一手段，则已夷孔子于诸子之列。所谓“别黑白定一尊”之观念全然解放，导人以比较的研究。⑤

梁氏这些话是在民国九年说的，正值“五四”新思想运动的高潮阶段，所以特别值得注意。

章炳麟虽与康氏争今古文的门户甚烈，然而在对待旧传统的态度上则与康氏有异曲同工之妙。最近钱宾四师论章氏《国故论衡》一书，有非常深刻的观察。他说：

> 太炎深不喜西学，然亦不满于中学，故其时有国粹学报，而太炎此书特讲国故，此国故两字乃为此下提倡新文化运动者所激赏。论衡者，乃慕王充之书。太炎对中国已往二千年学术思想，文化传统，一以批评为务。所谓国故论衡，犹云批评这些老东西而已。故太炎此书即是一种新文化运动，惟与此下新文化运动之一意西化有不同而已。⑥

而且章氏仅以史家目孔子，尚不似康有为至少在表面上尊孔子为教主。不但如此，他在寄寓日本的时代，颇接触到日本批判儒学的思想家如远藤隆吉、白河次郎诸人的著作，所以《訄书》第二篇“订孔”，即仿《论衡》的“问孔”而来。更使人诧异的是他对远藤、白河等人的激烈反孔言论虽略有辩解，但是却丝毫不以为忤。⑦可见这位国学大师在内心深处并不认同于儒家。章氏对中国传统的态度影响胡适最大，所以胡适的《中国哲学史大纲》上卷“自序”对于当代学者“最感谢章太炎先生”。蔡元培为胡书作序，指出其中四种长处，即一、辨别真伪，二、断自老子、孔子；三、平等对待诸子；四、系统的研究。⑧这正是综合了康、章二氏考经论子的方式。

由于章炳麟是一位渊博的学者，论学所涉及的范围十分广阔，他在思想上所散布的影响面因此要比康有为来得大。“五四”以来大家所推崇的非正统的思想家如王充、嵇康、阮籍、颜元、戴震等人差不多都曾先由他作过近代的评价。在消极的一方面，“五四”以后反程、朱的风气，也和他多少有些关系。对于伊川“饿死事小，失节事大”之说，他早就指是“一言以为不智”。⑨章氏虽没有公开的反礼教，但他提倡“五朝学”，盛称钱大昕《何晏论》为何氏辨诬，对玄学清谈有着相当高的估价，⑩甚至对嵇康“非汤武而薄周礼”之语，他也从当时政治背景上去加以同情的解释。⑪这一点对鲁迅的反传统、反礼教思想尤其有很深的渊源。

鲁迅在1908—1909年之间曾在东京民报社向章炳麟问学，同时听讲者还有周作人、钱玄同、许寿裳等人。据鲁迅自己说，当时去请业主要是为了敬仰章氏的革命精神，而不是他的经学、小学。因此所听的“说文解字”，后来一句也记不得了。⑫这大概也是实情。不过章氏讲学，并不一味地板起面孔。据另

一在座者许寿裳的回忆，他“有时随便谈天，亦复诙谐间作，妙语解颐”。[13]在这些“诙谐间作”之中就常夹着一些对孔子不太尊敬的论调。周作人记太炎“庄谐杂出”讲解《说文》，就有下面这一段话：

> 中国文字中本有些素朴的说法，太炎也便笑嘻嘻的加以申明，特别是卷八尸部中“尼”字，据说原意训昵，即后世的暱字。而许叔重的“从后近之也”的话很有点怪里怪气。这里也就不能说得更好，而且又拉扯上孔夫子的“尼丘”来说，所以更显得不太雅驯了。[14]

周作人写这段话时已是近80岁的人了，事隔五六十年，尚且记忆犹新，可见当时印象的深刻。这类话也未必一定有什么恶意，不过可以看到在章氏心目中，孔子已不是什么神圣不可侵犯的“大成至圣先师”了。“五四”以后林语堂编《子见南子》的剧本曾引起轩然大波，其实较之章氏之解“尼”字，也不见得就更为轻薄。所以鲁迅后来虽然记不起章氏讲《说文解字》的话，但这一类拿孔子来开玩笑的话，一定还记得不少。

刘半农曾赠鲁迅一副联语“托尼学说，魏晋文章”，上联的“托”是托尔斯泰，“尼”是尼采，据说鲁迅自己也以为很恰当，但这当然是“五四”初期的鲁迅。事实上，鲁迅不但爱好魏晋的文章，而且也深受魏晋思想的感染，章炳麟的影响在这里是显而易见的。章氏《自述学术次第》曾言：

> 余既宗师法相，亦兼事魏晋玄文。观夫王弼、阮籍、嵇康、裴頠之辞，必非汪(中)、李(兆洛)所能窥也。[15]

由于章氏的提倡魏晋文章，鲁迅从此便对《嵇康集》发生了浓厚的兴趣。民国二年以后，许寿裳常见他伏案校书，一部《嵇康集》便不知校过多少次。[16]但更值得注意的是他在思想人格方面所受到的孔融、阮籍、嵇康等人的影响，许寿裳说：

> 鲁迅对于汉魏文章素所爱诵，尤其称许孔融和嵇康的文章。我们读“魏晋风度及文章与药及酒之关系”，便可得其梗概。为什么这样称许呢？就因为鲁迅的性格，严气正性，宁愿覆折，憎恶权势，视若蔑如，皓皓焉坚贞如白玉，懔懔焉动烈如秋霜，很有一部分和孔、嵇二人相类似的缘故。[17]

在许氏所提到的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》那篇文章里，鲁迅就特别

引了嵇康《与山巨源绝交书》中“非汤武而薄周礼”那句话，并且对他们“毁坏礼教”的罪名力加洗刷。他说：

> 例如嵇、阮的罪名，一向说他们毁坏礼教，但据我个人的意见，这判断是错的。魏晋的时代，崇奉礼教的看来似乎很不错，而实在是毁坏礼教，不信礼教的，表面上毁坏礼教者实则倒是承认礼教，太相信礼教。

这些话在当时显然颇有几分“夫子自道”的意味。更有趣的是他接着举出阮籍、嵇康都不要儿子学自己那种放诞，而嵇康“家诫”中更是充满了教儿子做人要小心谨慎的话头。[18]在这种地方，鲁迅简直和嵇康在人格上有一种认同的倾向。鲁迅虽然激烈，做人却有他“世故”的一面，其细心多疑之处与嵇康竟有遥相契合之处。据说当他死的时候，他的儿子海婴已经八岁了，但是这个孩子却一直不知道父亲是鲁迅。[19]不知道鲁迅究竟是有意效法嵇康诫子的办法呢，还是性格上的偶合？

我们看了鲁迅的例子便最能明白“五四”的新文化运动，其所凭借于旧传统者是多么的深厚。当时在思想界有影响力的人物，在他们反传统、反礼教之际首先便有意或无意地回到传统中非正统或反正统的源头上去寻找根据。因为这些正是他们比较最熟悉的东西，至于外来的新思想，由于他们接触不久，了解不深，只有附会于传统中的某些已有的观念上，才能发生真实的意义。所以言平等则附会于墨子兼爱，言自由则附会于庄生逍遥，言民约则附会于黄宗羲的《明夷待访录》。这是魏晋间以佛经配拟外书的所谓“格义”的老路子，有时尽管他们笔下写的全是外国新名词，若细加分析则仍无法完全摆脱传统的旧格局。胡适在当时对西方文化最有亲切的体会，但他的“非孝”说也还是根据王充、孔融以来所谓“父之于子，当有何亲”那一派的议论。[20]所以在“五四”时代，中国传统中一切非正统、反正统的作品（从哲学思想到小说戏曲歌谣）都成为最时髦的、最受欢迎的东西了。胡适把“整理国故”当作“新思潮的意义”的一部分，正可见“五四”与传统之间是有着千丝万缕的牵连的。鲁迅虽然后来很讨厌“国故”，但他自己仍然做了不少“整理国故”的工作，他的“小说旧闻钞”的再版是民国 24 年 1 月，其中仍略有增益，距离他的逝世不过一年多而已。

已故的列文森（Joseph Levenson）对近代中国思想史曾提出一个有名的论断，认为中国近代知识分子大体是在理智方面选择了西方的价值，而在情感方面却丢不开中国的旧传统。[21]这个说法在美国流行一时，迄今未衰。列氏所言，当然不是全无所见，但终不免失之笼统、粗糙。中国的传统，其内容实

在太复杂，不容易接受这种简单的处理。传统中非正统、反正统成分在近代的兴起当然和所谓西方价值的冲击有很大的关系，然而也不是完全被动的。远在近代西方文化进入中国之前，传统中的异端有时也爆发为激烈的偶像破坏运动，继明代程朱陆王的争论之后，潘用微痛斥孔庙两庑都是一群僧道，并说孔子不得明师，所以其学15年、10年才能进一步。这种大胆破坏的言论在当时曾得到很多人的支持[22]，这正是钱玄同在今古文之争的问题上所采取的“一齐撕破”的办法。清初的颜元也同样是一位最有破坏力的思想家，他不但反程朱陆王，同时也反训诂考证；他不但痛恨书本知识，同时也鄙薄知识分子。[23]不过由于当时中国传统的社会秩序并未全面解体，又没有外来文化的挑战，因此这一类反传统的思想才得不到充分发展的机会罢了。康有为、章炳麟的反传统思想虽然已受了外来的影响，然而其中主要成分则无疑是从清代学术中逐步演变出来的。清代考证学由经而史、而子，异端学说因此渐渐地得到学者的整理，汪中治墨子，翁方纲便已骂他是“名教罪人”；[24]即在儒学范围之内，也有“别子为宗”的情况发生。章炳麟推崇荀子，其源即可以上溯至戴震、钱大昕诸人。乾嘉时代的考证大师们并不是人人都有意要倡导一种非正统或反正统的思想运动，但是他们研究所及，竟不期然而然的给后来的新思想运动创造了条件。戴震“以理杀人”之说，在近代首先是由章炳麟发现的，到了“五四”时代更自然而然地和“吃人礼教”的口号合流了。五四运动自另有其中国传统的根源，决不是西方文化的挑战这一点可以完全解释得清楚的。当然，不可否认地，如果没有外力的冲击，所谓新文化运动也许根本就发展不起来。我在开始已说明，本文的目的并不在于翻案，只不过是想对五四运动和中国传统之间的关系予以初步澄清而已。

但问题尚不止此，五四运动之所以终于发展成为那样一种特殊的形态，以至于它所悬的两个主要目标——民主与科学——到今天尚未能充分的实现，这更是与中国的传统有密切的关系。我在旧作中讨论现代化与传统的接笋问题，曾引佛烈德(Carl J. Friedrich)的话说：

> 这里面涉及了创造性那个因素，及其各种不可预料的途径。思想和行动都同样地牵连在内，不单是宪法之类才与政治传统有关，更要紧的是思想的模式(modes of thinking)。

关于传统“思想模式”在五四运动中所发生的作用，其中一部分症结最近已由林毓生先生加以疏解。[25]这里面的问题很复杂，还值得继续深入挖掘。非常概括地说，五四运动有些地方很像贝克(Carl Becker)所分析的欧洲启蒙运动，他

称之为“18世纪哲学家的天国”。[26]这些哲学家成功地摧毁了中古圣奥古斯丁(St. Augustine)的旧天国。但是他们虽然用了最新的建筑材料,而所建造起来的那个天国却依然如故。[27]“五四运动”也成功地摧毁了中国传统的文化秩序,但是“五四”以来的中国人尽管运用了无数新的和外来的观念,可是他们所重建的文化秩序,也还没有突破传统的格局。中国大陆上自从“四人帮”垮台以后,几乎每个知识分子都追问:何以中国的“封建”和“专制”,竟能屡经“革命”而不衰?何以在“五四”60年之后,“民主”和“科学”今天仍是中国人所追求的目标?这真是十分值得反省的问题。鲁迅在“五四”时代谈到历史的时候,曾说:

> 试到中央公园去,大概总可以遇见祖母带着她孙女儿在玩的。这位祖母的模样,预示着那娃儿的将来,所以倘有谁要预知令夫人日后的丰姿,也只要看丈母,不同是当然要有些不同的,但总归相去不远,我们查账(按:指历史)的用处就在此。……Le Bon先生说,死人之力比生人大,诚然也有一理的,然而人类究竟进化着。……总之,读史,就愈可以觉悟中国改革之不可缓了。……一改革,就无须怕孙女儿总要象点祖母那些事。[28]

我们一查五四运动的旧账,便更觉得鲁迅的先见为不可及,当时他在中央公园所看见的孙女儿们今天不都变成老祖母了吗?

注释

① 曹聚仁“章氏之学”,见章太炎《国学概论》,香港,1965年,175~176页。

② 顾颉刚《秦汉的方士与儒学》序,5~7页。

③ 康有为《孔子改制考》,台湾商务印书馆重印本,1968年,卷一。

④ 顾颉刚编,《古史辨》自序,26页。

⑤ 梁启超《清代学术概论》,台湾中华书局,1970年,台五版,58页。

⑥ 钱穆《太炎论学述》,中央研究院成立五十周年纪念论文集,第二辑,128页。

⑦ 章炳麟《訄书》,古典文学出版社,1958年,15~16页。按此篇在改为《检论》时颇有变动,足见章氏见解之先后不同。参看汤志钧,《从〈訄书〉的修订看章太炎的思想演变》,《文物》,1975,第十一期,及高田淳《章炳麟、章士钊、鲁迅》,东京龙溪书舍,1974年,第一章。

⑧ 胡适《中国古代哲学史》再版自序及蔡元培序,台湾商务本,1961年。

⑨《訄书·学蛊》,24页。

⑩《太炎文录初编》卷一(章氏丛书本),并可参看黄侃《汉唐玄学论》,收入《黄侃论学杂著》,中华书局,1964,482~488页。

⑪ 章太炎《国学概论》,57页。

⑫ 鲁迅《关于太炎先生二三事》,《且介亭杂文》(《鲁迅全集》,1973,以下引鲁迅文字皆同),547～550 页。

⑬ 许寿裳《章炳麟》,胜利出版社,1945 年,78～79 页。

⑭ 周作人《知堂回想录》,香港,1970 年,216 页。

⑮ 见《太炎先生自订年谱》附录二,(香港龙门书店,1965),59 页。关于鲁迅的"魏晋文章"多章氏的影响,看曹聚仁,《鲁迅评传》,香港,1957,上集,26 页。

⑯ 参看鲁迅《嵇康集》"序",15～17 页。又"跋"云:"中散遗文,世间更无善于此者矣。"133 页。

⑰ 转引自曹聚仁《鲁迅评传》上集,47～48 页。

⑱ 见《而已集》,502～504 页。

⑲《鲁迅评传》上集,301～302 页。

⑳ 胡适《我的儿子》,见《胡适文存》第一集,台北远东图书公司本,1971 年三版,4 卷,687～692 页。

㉑ Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-chao and the Mind of Modern China* (Cambridge, Mass. 1959)和 *Confucian China and Its Modern Fate*, 3 vols (Berkeley, 1958-1965).

㉒ 钱穆《中国近三百年学术史》上册,54 页(商务,1937)。

㉓ 毛泽东早年即服膺颜元之学,见李璜《学钝室回忆录》,传记文学社,1973 年,36～39 页。

㉔《胡适文存》第三集,598～599 页。

㉕《历史与思想》,台北联经出版事业公司,1976 年,74 页。

㉖ Lin Yü sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, Wisconsin University Press, 1979.

㉗ 见 Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*, Yale University Press, 1932.

㉘《这个和那个》,见《华盖集》,137～138 页。

编后记

余英时先生是著名的海外华裔学者。他的论文集《士与中国文化》和某些文章,在国内印行后引起了广泛的关注和反响。为使海内读者更全面和深入地了解余先生的学术思想,在征得他的同意之后,我们特选出他论述中国文化各个层面、各种问题的代表性文章,结集出版。近来热心文化讨论的广大读者,可从当中看到余先生对这个问题的独到见解。

为了适应国内读者的需要,我们将书中的译名与国内的通译进行了统一,并对个别字句进行了删节。

《海外中国研究》丛书编委会

1988 年 6 月 30 日